PENGARUH
RAGAM QIRĀ'ĀT
terhadap

AL-WAQF
WA AL-IBTIDĀ'

DAN IMPLIKASINYA DALAM PENAFSIRAN

Telaah Kritis atas Tanda Waqaf
dalam Mushaf Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi'

Najib Irsyadi

UIN
Antasari Press

UIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ANTASARI
BANJARMASIN

PENGARUH RAGAM QIRĀ'ĀT terhadap AL-WAQF WA AL-IBTIDĀ' DAN IMPLIKASINYA DALAM PENAFSIRAN

Telaah Kritis atas Tanda Waqaf
dalam Mushaf Qirā'āt ʻĀṣim dan Nāfi'

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. (Pasal 1 ayat [1]).
2. Pencipta atau Pemegang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan: a. Penerbitan ciptaan; b. Penggandaan ciptaan dalam segala bentuknya; c. Penerjemahan ciptaan; d. Pengadaptasian, pengaransemenan, atau pentransformasian ciptaan; e. pendistribusian ciptaan atau salinannya; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman ciptaan; h. Komunikasi ciptaan; dan i. Penyewaan ciptaan. (Pasal 9 ayat [1]).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah). (Pasal 113 ayat [3]).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah). (Pasal 113 ayat [4]).

PENGARUH RAGAM QIRĀ'ĀT
terhadap
AL-WAQF WA AL-IBTIDĀ'
DAN IMPLIKASINYA DALAM PENAFSIRAN

Telaah Kritis atas Tanda Waqaf
dalam Mushaf Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi'

Najib Irsyadi

ANTASARI PRESS

PENGARUH RAGAM QIRĀ'ĀT TERHADAP AL-WAQF WA AL-IBTIDĀ' DAN IMPLIKASINYA DALAM PENAFSIRAN
Telaah Kritis atas Tanda Waqaf dalam Mushaf Qirā'at 'Āṣim dan Nāfi'
© Najib Irsyadi

xvi + 265 ; 14,5 x 21 cm.
ISBN : 978-602-0828-96-1

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun juga tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan I, Januari 2020

Penulis : Najib Irsyadi
Editor : Wardhani
Desain Sampul : Samir H.
Layout : M. Hakim

Diterbitkan oleh:
Antasari Press
Gedung Pusat Sumber Belajar (PSB)
Kampus UIN Antasari Jalan Ahmad Yani Km. 4,5 Banjarmasin
Kalimantan Selatan
Telepon (0511) 3256980

KATA PENGANTAR PENULIS

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين على أ مورالد نيا والدين

أشهد أن لا اله إلاالله وأشهد أن محمدا رسول الله

والصلاة والسلام على سيد نا محمد وعلى أ له و أصحا به أجمعين أما بعد

Segala puji dan syukur hanya bagi Allah, Tuhan semesta alam, atas limpahan rahmat dan karuniaNya, buku ini akhirnya dapat diselesaikan tepat waktu. Shalawat dan salam semoga tetap tercurah kepada Nabi Muhammad saw, yang telah mengajarkan pertama kali *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah* sebagai kemudahan dan keringanan bagi umat dalam membaca al-Qur'an.

Secara garis besar, buku ini berupaya untuk melihat bagaimana sebenarnya pengaruh ragam *qirā'āt,* khususnya qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi', terhadap perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'* di dalam mushaf al-Qur'an, serta implikasinya dalam penafsiran ayat, berdasarkan tinjauan tata linguistik Arab dan penafsiran ayat. Tidak hanya itu, buku ini juga berusaha menganalisis dan mengkritisi serta memberikan tawaran rekonstruktif terhadap tanda waqaf dalam

mushaf-mushaf qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' yang banyak berkembang dewasa ini, kaitannya dengan kajian di atas. Hal ini dilatarbelakangi atas pengamatan terhadap tanda-tanda waqaf yang terdapat dalam mushaf-mushaf kedua qirā'āt tersebut, yang dinilai masih ada 'kerancuan'. Sebab, sebagian ditemukan ada yang melakukan duplikasi dari mushaf qirā'āt lain, sebagian mushaf qirā'āt lainnya hanya meletakkan simbol tertentu dalam mushaf tersebut.

Sepenuhnya penulis menyadari bahwa selesainya buku ini tidak terlepas dari kerjasama, arahan, bimbingan, inspirasi dan motivasi dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan kerendahan hati dan rasa hormat yang tinggi, dalam kesempatan ini, izinkan penulis untuk menyampaikan rasa terima kasih.

Sebuah apresiasi yang tinggi dan rasa terima kasih penulis haturkan kepada Dr. H. Muhammad Saifuddin, M.A., yang dengan sabar telah membaca dan memberikan arahan, serta koreksi dalam buku ini, kepada Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag. dan Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. yang telah memberikan masukan yang berharga selama proses penulisan. Begitu juga, kepada segenap dosen dan Guru Besar di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang telah memberikan inspirasi intelektual dan spiritual dalam perjalanan studi penulis.

Tak lupa pula penulis haturkan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada kedua orang tua penulis, atas doa dan didikannya yang begitu ikhlas. Begitu juga kepada isteri tercinta (Hajar Musyarrafah) dan ananda tersayang (Shofura Qonita) saudara-saudari dan keluarga penulis, semoga karya ini bisa menjadi hadiah bagi kalian.

Di bagian akhir ini, penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. H. Mujiburrahman, M.A. selaku rektor UIN Antasari

Banjarmasin, kepada ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) dan Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah UIN Antasari Banjarmasin, serta kepada Antasari Press, yang telah berkenan meloloskan serta memberikan bantuan dalam penerbitan buku ini.

Pepatah mengatakan, tak ada gading yang tak retak, oleh karena itu saran dan masukan dari para pembaca sangat penulis harapkan guna perbaikan ke depan. Akhirnya, semoga karya sederhana ini bisa memberikan manfaat dan sumbangan ilmiah dalam pengembangan *'ulūm al-Qur'ān*, khususnya bagi para penggiat dan pecinta (*qirā'āt*) al-Qur'an. *Āmīn ya rabb al-ālamīn*…

Banjarmasin, 31 Agustus 2019

Penulis,

Najib Irsyadi

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi adalah kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/1987

I. **Konsonan Tunggal**

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba’	b	be
ت	ta’	t	te
ث	ṡa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa’	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha’	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	żal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra’	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye

ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa’	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa’	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik (di atas)
غ	gain	g	ge
ف	fa’	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wawu	w	we
هـ	ha’	h	h
ء	hamzah	’	apostrof
ي	ya’	y	ye

II. *Tā’Marbūṭah* di akhir kata

a. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة	ditulis	Ḥikmah
جزية	ditulis	*Jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

b. Bila diikuti kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis *h*.

كرامة الأولياء	ditulis	*Karāmah al-auliyā’*

III. Vokal Panjang

1	FATHAH + ALIF جاهلية	ditulis ditulis	ā Jāhiliyyah
2	FATHAH + YA' MATI كريم	ditulis ditulis	ī Karīm
3	DAMMAH + WĀWU MATI فروض	ditulis ditulis	ū Furūḍ

IV. Kata sandang *alif lām* yang diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan "*al*"

القياس	ditulis	*al-Qiyās*
الشمس	ditulis	*al-Syams*

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENULIS v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN ix
DAFTAR ISI xiii

BAB I
PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
1. Jenis dan Sifat Penelitian 25
2. Metode Pengumpulan dan Pengolahan Data 26
3. Analisis Data 27

BAB II
QIRĀ'ĀT DAN ***QURRĀ'*** 31
A. Aspek ***Qirā'āt*** dalam al-Qur'ān 31
1. Pengertian ***Qirā'āt*** 31
2. Al-Qur'an, ***Qirā'āt***, dan Tajwid 36
3. Klasifikasi ***Qirā'āt*** 41
4. Tingkat dan Macam ***Qirā'āt*** 47
5. Sejarah Perkembangan ***Qirā'āt*** ***54***

B. Imām-imām Qirā'āt (***Qurrā'***) 68
1. Pengertian ***Qurrā'*** ***68***
2. Biografi Imam Qirā'āt 70

BAB III
MUSHAF-MUSHAF QIRĀ'ĀT: QIRĀ'ĀT 'ĀṢIM DAN NĀFI' 79
A. Pengertian Mushaf Qirā'āt 79
B. Sejarah Mushaf-Mushaf Qirā'āt 85
1. Sejarah Kodifikasi Mushaf Qirā'āt 85
2. Metode Penulisan Mushaf Qirā'āt 92
3. Ketercakupan ***Qirā'āt*** dalam Mushaf 95
C. Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' beserta Mushafnya 104
1. Kaidah ***al-Uṣūl*** dan ***al-Farsy*** 104
2. Tentang *iẓhār* dan *idgẖām* pada huruf *sukūn* 106
3. Tentang *ẖā' al-kināyaẖ* 107
4. Tentang *madd* dan *qaṣr* 108
5. Tentang *ḥamzaẖ* 109
6. Tentang bacaan *rā'* 111
7. Tentang bacaan *lām* 111
8. Tentang *yā' al-iḍāfaẖ* 111
9. Tentang *yā' al-maḥżūfaẖ* 112
1. Karakteristik Mushaf 138

BAB IV
AL-WAQF WA AL-IBTIDĀ' DAN TANDA-TANDA WAQAF 143
A. ***Al-Waqf wa al-Ibtidā'*** dan Tanda Waqaf 143
1. Definisi ***al-Waqf wa al-Ibtidā'*** 143
2. Sejarah Perkembangan 150
3. Pembagian ***al-Waqaf wa al-Ibtidā'*** 154
B. ***Al-Waqf wa al-Ibtidā'*** dan ***'Ulūm al-Qur'ān*** 168
1. Kaitan ***al-Waqf wa al-Ibtidā'*** dengan Bahasa Arab/ ***Naḥwu*** 169
2. Kaitan ***al-Waqf wa al-Ibtidā'*** dengan ***Qirā'at*** 174
3. Kaitan ***al-Waqf wa al-Ibtidā'*** dengan Penafsiran 175

BAB V
PENGARUH ***QIRĀ'ĀT*** TERHADAP ***AL-WAQF WA AL-IBTIDĀ'***: ANALISIS KOMPARATIF ***QIRĀ'ĀT*** DAN MUSHAF QIRĀ'ĀT 'ĀṢIM DAN NĀFI' 191
A. Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' dan Perbedaan ***al-Waqf wa al-Ibtidā'*** ***191***
1. Di Tengah Ayat 194
2. Di Akhir Ayat (***Ra's al-Āyāt***) 200
B. Implikasi Perbedaan Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' Terhadap Hukum Waqaf: Analisis Gramatikal-Linguistik dan Penafsiran 204
C. Rekonstruksi Tanda-tanda Waqaf dalam Mushaf-mushaf Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' 224
1. Landasan Kritik 224
2. Tawaran Rekonstruktif 230

BAB VI
PENUTUP 233
A. Kesimpulan 233
B. Saran-saran..... 235

DAFTAR PUSTAKA..... 237
LAMPIRAN 251
BIODATA PENULIS 263

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an beserta cakupan variasi bacaannya sudah muncul sejak masa Nabi saw. Adanya ragam bacaan tersebut ditulis pertama kali di dalam mushaf secara resmi oleh 'Uṡmān bin 'Affān pada masa pemerintahannya (23-35 H).[1] Mushaf-mushaf inilah yang kemudian

[1] Jumhur ulama *salaf* dan *khalaf* berpendapat bahwa ciri dan karakteristik mushaf yang ditulis pada masa Khalifah 'Uṡmān ini di antaranya adalah mencakup apa yang termuat dalam *rasm*-nya 'tujuh huruf', yang al-Qur'an diturunkan dengannya. Baca, Abū 'Amr al-Dānī, *al-Aḥruf al-Sab'ah li al-Qur'ān*, Cet. I (Jeddah: Dār al-Manārah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1997), hlm. 60. Bandingkan, Abdurrahman bin Ibrahim al-Maṭrūdī, *al-Aḥruf al-Qur'āniyyah al-Sab'ah,* Cet. I (Riyādh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1991), hlm. 86.

Hal ini dapat dibuktikan melalui pola penulisan al-Qur'an versi *muṣḥaf 'Usmānī* yang menyangkut ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai ragam *qirā'āt* yang berbeda (ما فيه قراءتان), jika dimungkinkan ditulis dalam bentuk yang sama, maka pola penulisannya sama dalam setiap mushaf. Contohnya kata (ملك) dalam surat al-Fatihah, bisa dibaca (مالك /dengan memanjangkan harakat *mīm*) atau (ملك /tanpa *mīm* panjang). Tujuannya untuk merangkum dan memberi kemungkinan pada lafadz yang sama dibaca dengan versi *qirā'āt* yang berbeda. Namun, jika tidak memungkinkan ditulis dalam bentuk tulisan yang sama, maka ditulis dalam *rasm muṣḥaf* yang berlainan. Contohnya kata yang

disebar ke berbagai kota di jazirah Arab dengan disertai seorang *qāri'* untuk setiap mushaf yang dikirim.[2] Sedangkan satu mushaf tetap disimpan di Madinah (*al-muṣḥaf al-Imām*), yang menjadi standar dan rujukan akhir apabila terjadi *ikhtilāf* (perselisihan) di antara mushaf-mushaf tersebut.[3]

Rasm (bentuk tulisan) dalam *muṣḥaf 'Usmānī* pada awalnya ditulis tanpa ada titik, harakat, dan tanda waqaf. Keadaan seperti ini berjalan selama hampir 40 tahun lebih.[4] Dilatarbelakangi adanya

---

terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 132, dalam sebagian mushaf ditulis (وأوْصى) menurut versi *qirā'āt* tertentu (mushaf Madinah dan Syam), dan dalam mushaf lainnya ditulis (ووصّى). Lihat, Sya'bān Muhammad Ismail, *Rasm al-Muṣḥaf wa Ḍabtuhu baina al-Tauqīf wa al-Iṣtilāḥāt al-Ḥadīsah,* Cet. II (Mekkah: Dār al-Salām, 2001), hlm. 27-30. Juga, Abū Daud al-Sijistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, Juz. II, Cet. II (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2002), hlm. 246.

2 Mushaf-mushaf dengan masing-masing pola penulisannya ini dikirim ke berbagai kota sesuai dengan *qirā'āt* yang berkembang dan dianut oleh kebanyakan penduduk di daerah tersebut. 'Abd Hādī al-Faḍlī, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf* (Beirut: Dār al-Majma' al-'Ilmī, 1979), hlm. 132. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Khalifah 'Usmān bin 'Affān memerintahkan Zaid bin Ṡābit sebagai *qāri'* (imām qirā'āt) di Madinah, Abdullāh bin al-Saib di Mekkah, al-Mughīrah bin Syihāb di Syam, Abū Abdurrahmān al-Sulamī di Kufah, dan 'Āmir bin Abd al-Qais di Basrah. Mereka yang mendapat rekomendasi dari Khalifah ini selanjutnya didinaskan untuk mengajarkan kepada sahabat dan tābi'īn yang lainnya berdasarkan mushaf yang dikirim ke daerah masing-masing. Lihat, Muhammad 'Abdul 'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz. I, Cet. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 278-279.

3 Badruddīn Muhammad bin 'Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 240. Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 104.

4 'Abdul Ṣābur Syāhīn, *Tārīkh al-Qur'ān*, Cet. III (Kairo: Nahḍah Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Tauzī' wa al-Nasyr, 2007), hlm. 111.

ekspansi besar-besaran hingga meluaslah Islam ke berbagai daerah di luar jazirah Arab. Implikasinya, rentan sekali terjadi kesalahan dalam membaca al-Qur'an bagi orang *'ajam* (non Arab) yang tidak bisa berbahasa Arab.[5] Oleh karena itu, upaya *taḥsīnāt al-rasm* (perbaikan bentuk tulisan) mulai dirasa penting untuk segera dilakukan. Tersebutlah Yaḥyā bin Ya'mar dan Nāṣir bin 'Āṣim pada masa Khalifah Abdul Malik bin Marwan (75-86 H) yang dikenal sebagai pemberi tanda titik pada huruf (*tanqīṭ*), sedangkan Abū Aswad al-Du'ālī (w. 69 H) sendiri memberikan tanda baca (*tasykīl*) terhadap pola penulisan al-Qur'an.

Sementara itu, *taḥsīnāt* yang berkaitan dengan *al-waqf wa al-ibtidā'* (tanda berhenti dan memulai bacaan) sudah muncul pada abad pertama hijriyah, namun pada awalnya masih merupakan bagian integral dalam praktik pembacaan al-Qur'an dengan variasi *qirā'āt*-nya,[6] tidak tertulis secara simbolis dalam mushaf al-Qur'an. Sumbernya pun masih terbatas dari Nabi atau imām qirā'āt yang menisbatkan bacaannya kepada Nabi saw. Sampai awal abad kedua hijriyah, sudah banyak ulama yang berijtihad untuk menentukan tempat-tempat waqaf sekaligus meletakkan simbol-simbol tertentu, baik pada tengah ayat maupun *ra's al-āyah* (ujung ayat) sehingga memunculkan banyak variasi tempat waqaf.[7]

Menurut para ulama, ilmu *waqf* dan *ibtidā'* sangat berguna untuk mengetahui tata cara membaca al-Qur'an, menghindari

[5] 'Abd al-Ḥayy Ḥusīn al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh* (Jeddah: Dār Nūr al-Maktabāt, 2004), hlm. 287.

[6] M. M. al-A'ẓamī, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin, dkk. (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm. 123-128.

[7] Al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, hlm. 415. Bandingkan, 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Mekkah: Maktabah al-Imdādiyyah, 2001), hlm. 173.

kekeliruan pemahaman[8] dan dapat mendatangkan tujuan makna al-Qur'an secara tepat dan benar. Selain itu, urgensi menguasai ilmu ini adalah untuk memahami makna al-Qur'an dan menggali hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.[9] Al-Qur'an sebagai teks yang dibaca dan yang ditulis, maka cara menyampaikan bahasanya yang baik adalah yang mampu mengungkapkan sebuah gagasan atau konsep yang jelas, teratur, indah, sehingga enak didengar dan tidak mudah menimbulkan salah paham.[10] Di sinilah letak arti penting kajian mengenai *al-waqf wa al-ibtidā'*, apalagi jika dikaitkan antara ilmu ini dengan berbagai ragam bacaan (*qirā'āt*) al-Qur'an. Sebab, perbedaan *qirā'āt* tersebut bisa menimbulkan hukum *waqf* dan *ibtidā'* yang berbeda pula.

Perlu dicatat bahwa berbagai versi *qirā'āt* al-Qur'an ada adakalanya berkaitan dengan substansi kata, dan adakalanya berkaitan dengan *lahjāt* atau dialek kebahasaan.[11] Lain halnya ketika

---

[8] Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fī Qirā'āt al-'Asyr*, Juz. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t.th), hlm. 242. Juga, al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz. I, hlm. 342.

[9] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥīṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Cet. XI (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 176. Juga, Ḥusnī Syaikh 'Uṡmān, *Ḥaqq al-Tilāwah,* Cet. XII (Jeddah: Dār al-Manārah, 1988), hlm. 73-74. Dalam sebuah pernyataan yang dikutip dari Abū Bakar al-Anbārī' (w. 328 H), ia mengatakan: "*min tamām(i) ma'rifat(i) al-Qur'ān ma'rifat(u) al-waqf wa al-ibtidā' fihi*", bahwa salah satu kesempurnaan dalam memahami makna atau isi kandungan al-Qur'an adalah pengetahuan yang cukup tentang hukum *al-waqf* dan *al-ibtidā'*. Lihat Abū Bakar Muhammad ibn Qāsim ibn Basysyar al-Anbārī, *Kitāb Īḍāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jallā,* Juz. I (Damaskus: Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, 1971), hlm. 108.

[10] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 5.

[11] Hasanuddin. AF, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta:

perbedaan *qirā'āt* yang berhubungan dengan bentuk dialek tidak mempengaruhi makna, maka perbedaan *qirā'āt* yang berhubungan dengan substansi kata atau kalimat inilah yang terkadang dapat menimbulkan efek perbedaan makna dan maksud suatu ayat.

Kasus mengenai pengaruh ragam *qirā'āt* yang menyebabkan perbedaan makna dan berimplikasi terhadap hukum *al-waqf wa al-ibtidā'* ini dapat ditemukan dalam beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya QS. al-Baqarah [2]: 125;

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ أَمْناً وَ اتَّخذوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى

Pada ayat ini, qirā'āt Nāfi' membaca huruf *tā'* pada kata yang digarisbawahi tersebut dengan harakat *fatḥah* (tanda bunyi 'a'), dalam bentuk *fi'l māḍi'* (kata kerja lampau, *perfektum*), yaitu اتَخَذُوْا [12]. Jika dilihat dari segi analisis tata gramatika menurut versi bacaan ini, kata tersebut harus *ma'ṭūf* (dihubungkan) kepada *ḍamīr mukhāṭab* (kata ganti orang kedua) yang terdapat dalam (...و إِذْ) pada ayat sebelumnya. Sedangkan jika dilihat dari segi pemaknaan, versi *qirā'āt* ini sebenarnya ingin memaknai ayat tersebut sebagai pemberitaan tentang kisah orang-orang beriman pada masa Nabi Ibrahim bahwa mereka menjadikan *maqām Ibrāhīm*[13] sebagai tempat beribadah,

RajaGrafindo Persada, 1995), hlm. 7.

[12] Lihat Abū 'Amr al-Dānī, *Jāmi' al-Bayān fi al-Qirā'āt al-Sab',* Taḥqīq Tesis, Ṭalḥah ibn Muhammad Taufiq ibn Ḥusīn, (Mekkah: Jāmi'ah Ummul Qurrā', 1995), hlm. 112. Muhammad Ibrahīm, *Farīḍah al-Dahr fi Ta'ṣīl wa Jam' al-Qirā'āt al-'Asyr,* Juz II (Kairo: Dār al-Bayān al-'Arabī, t.th), hlm. 174. 'Abdul Fattāḥ 'Abdul Ghanī al-Qāḍī, *al-Budūr al-Zāhirah fi al-Qirā'āt al-'Asyrah al-Mutawātirah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th), hlm. 40.

[13] *Maqām* (مقام) secara harfiah berarti tempat berdiri. Sedangkan yang dimaksud dengan *maqām Ibrāhīm* di sini adalah sebuah batu tempat

sehingga tafsir ayat ini berupa:

> و اذْكر يا محمّد !حين ابتلى إبراهيم بكلمات ....، و اذكر حين جعلنا البيتَ مثابةً للناس و أمْنًا ، و اذْكر ايضاً حين اتّخذ الناس مِنْ مقام إبراهيم الذي وسم به لاهتمامه به و إسكان ذريته عنده قبلةً يصلون إليها ، و اذْكر حين عهدنا إلى إبراهيم .....[١٤]

Semua pernyataan tersebut diungkapkan dengan bentuk *khabar* (pemberitaan), yang menurut Makkī al-Qīsī, berfungsi sebagai *tanbīh* atau *taẓkīr* (peringatan) bagi Nabi saw.[15] Oleh sebab itu, derajat atau hukum berhenti membaca pada tempat (وَ أَمْنًا) termasuk *waqf ḥasan*,[16] karena masih ada keterkaitan baik dari segi lafadz maupun makna dengan kalimat selanjutnya[17]. Dengan

beliau berdiri dahulu ketika membangun Ka'bah. Baca, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 320.

14 Lihat Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ,* Juz. I, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1993), hlm. 552.

15 Abī Muhammad Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qīsiy, *al-Kasyf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilalihā wa Ḥijajihā,* Juz. I, Cet. III (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1984), hlm. 263.

16 *Waqf ḥasan* adalah waqaf yang diperbolehkan berhenti di tempat tersebut, namun secara lafadz dan makna masih berkaitan dengan kalimat setelahnya. Ada juga yang mengartikan bahwa dibolehkan *waqf* di tempat tersebut, namun tidak boleh *ibtidā'* pada kalimat selanjutnya, karena makna dan lafadz kalimat sesudahnya itu memerlukan pada kalimat sebelumnya, tidak bisa dipisah sendiri-sendiri. Lihat Abī al-Ḥasan 'Ālam al-Dīn 'Alī bin Muhammad al-Sakhāwī, *Jamāl al-Qurrā' wa Kamāl al-Aqrā'*, Cet. I (Beirut: Dār al-Ma'mūn li al-Turāṡ, 1997), hlm. 684. Bandingkan, Ḥusnī Syaikh 'Uṡmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, hlm. 93.

17 Abū Bakar al-Anbārī, *Īḍāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā'..,* Juz. I, hlm. 532. Juga, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā',* Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub

kata lain, semua anak kalimat yang terdapat dalam ayat ini masih merupakan kesatuan wacana yang utuh, sehingga perlu diintegralkan satu sama lain.

Adapun *qirā'āt* yang lain, termasuk 'Āṣim, membaca kata tersebut dalam bentuk *fi'l amr* atau kata kerja imperatif, yaitu (اتخِذُوْا).[18] Dari versi bacaan seperti ini bisa dimaknai bahwa *khiṭāb* (perintah yang dituju) dalam konteks ayat ini adalah Nabi Ibrahim dan keturunannya (.... و قال الله لإبراهيم), atau bisa juga dimaksudkan kepada Nabi Muhammad dan umatnya (..... و قلنا اتخذوا على).[19] Kalimat ini, menurut mereka, difungsikan menjadi *kalām i'tirāḍiy* (kalimat pengalihan) yang disisipkan dalam sebuah wacana kisah Ibrahim.[20] Dengan demikian, berdasarkan analisis tata bahasa Arab dalam konteks ayat ini, maka berhenti membaca pada tempat (وَ أَمْنًا) termasuk jenis *waqf tāmm*,[21] karena sudah tidak ada lagi keterkaitan

al-'Ilmiah, 2002), hlm. 112.

[18] Yaitu qirā'āt 'Āṣim, Ibn Kaṡīr, Abū 'Amr, Ḥamzah, dan al-Kisā'ī. Lihat, Ahsin Sakho Muhammad dan Ramlah Dimyati, *Manba' al-Barakāt fi Sab' al-Qirā'āt*, Juz. I, Cet. I (Jakarta: IIQ Press, 2012), hlm. 164. Abū Ja'far Ahmad ibn 'Alī ibn Ahmad ibn Khalf al-Anṣārī, *al-Iqnā' fi al-Qirā'āt al-Sab',* Juz II, Cet. I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1403 H), hlm. 602.

[19] Ahmad ibn Muhammad al-Bannā, *Ittiḥāf Fuḍālā' al-Basyar bi al-Qirā'āt al-Arba'ah 'Asyr,* Juz. I, Cet. I (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987), hlm. 415. Hal ini sesuai dengan *sabab al-nuzūl* ayatnya bahwa pada suatu hari 'Umar bertanya kepada Nabi saw: Apakah ini yang disebut dengan *maqām Ibrāhīm*? Jawab Nabi: Ya! Kata 'Umar: Mengapa tidak kita jadikan saja sebagai tempat shalat? Kemudian turunlah ayat ini sebagai bentuk pengabulan dan realisasi terhadap keinginan 'Umar tersebut. Lihat keterangan dalam Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Juz. II, Cet. I (Kairo: Maktabah Qurṭūbah, 2000), hlm. 60.

[20] Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Juz. IV, Cet. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 53.

[21] *Waqf tāmm* adalah berhenti membaca di tempat yang kalimatnya sudah sempurna, dan tidak ada keterkaitan dengan kalimat sesudahnya, baik

lafadz dan makna dengan kalimat sesudahnya.[22]

Adanya perbedaan-perbedaan *qirā'āt* ini, dalam perjalanan sejarahnya, ditulis di dalam mushaf yang berbeda, dan terkadang juga dengan *rasm* yang berbeda. Dalam hal ini, mushaf yang dikirim untuk penduduk Kūfah dipegang oleh Imām 'Āṣim, sementara Imām Nāfi' lebih banyak mengambil dari mushaf penduduk Madīnah. Belakangan, penamaan mushaf tersebut dinisbatkan kepada imām atau rāwi dari *qirā'āt* yang bersangkutan. Misalnya, *al-muṣḥaf al-karīm bi riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim* (mushaf al-Qur'an dengan riwāyat Ḥafṣ dari 'Āṣim), *al-muṣḥaf al-karīm bi riwāyah Qālūn 'an Nāfi'* (mushaf al-Qur'an dengan riwāyat Qālūn dari Nāfi'), dan seterusnya.

Adapun deskripsi kedua mushaf qirā'āt ini, di antaranya, dari segi perbedaan jumlah huruf, menurut catatan al-Sijistāni, terdapat 12 huruf perbedaan antara mushaf Kūfah ('Āṣim) dengan mushaf Madīnah (Nāfi'). Begitu pula dengan jumlah ayatnya, mushaf qirā'āt 'Āṣim mengikuti pendapat ulama-ulama Kufah, sebanyak 6236 ayat. Sedangkan jumlah ayat dalam mushaf qirā'āt Nāfi' adalah mengikuti pendapat al-Madanī al-akhīr, yaitu sebanyak 6214 ayat.

Setelah diuraikan contoh kasus ayat tentang adanya pengaruh ragam *qirā'āt* terhadap hukum *al-waqf wa al-ibtidā'* ini, maka langkah selanjutnya adalah aplikasi (tanda) waqaf tersebut di dalam mushaf. Berdasarkan pengamatan terhadap mushaf-mushaf

secara lafadz maupun makna. Lihat, Ibn al-Ṭaḥḥān, *Niẓām al-Adā' fi al-Waqf wa al-Ibtidā'* (Riyādh: Maktabah al-Ma'ārif, t.th), hlm. 30.

[22] Lihat, Abū 'Amr Uṡmān ibn Said al-Dānī al-Andalūsī, *al-Muktafā fi al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Kitāb Allāh 'Azza wa Jallā,* Cet. II (Beirut: Muassasah al-Risālah: 1987), hlm. 174. Abū Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Ismail al-Naḥās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf,* Cet. I (Riyādh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1992), hlm. 78. Abī Abdillāh Muhammad ibn Ṭaifūr al-Sajāwandī, *Kitāb al-Waqf wa al-Ibtidā',* Cet. I (Oman: Dār al-Manāhij, 2001), hlm. 135.

qirā'āt[23] yang beredar sekarang ini, peneliti menemukan masih ada 'kerancuan' dalam masalah tanda waqaf. Terlebih untuk mushaf qirā'āt Nāfi' dan mushaf riwāyāt Syu'bah, sebagian ditemukan ada yang melakukan duplikasi dari *muṣḥaf al-madīnah al-nabawiyyah*,[24] yang notabene-nya mushaf tersebut diperuntukkan khusus untuk qirā'āt 'Āṣim riwāyāt Ḥafṣ,[25] sedangkan sebagian mushaf qirā'āt lainnya hanya meletakkan simbol tertentu untuk semua tanda waqaf

---

[23] Dalam buku ini, mushaf qirā'āt yang diteliti **bukan** mushaf-mushaf yang pernah ditulis oleh para sahabat untuk pegangan mereka sendiri, seperti mushaf Ibn Mas'ūd, mushaf Ubay bin Ka'ab. Namun yang dimaksud di sini ialah mushaf-mushaf qirā'āt yang masih digunakan dan dibaca oleh umat Islam sampai sekarang, seperti mushaf qirā'āt 'Āṣim, mushaf qirā'āt Qālūn, dan lainnya.

[24] Lihat di antaranya, *al-Muṣḥaf al-Mu'allim bi Riwāyah Qālūn 'an al-Imām Nāfi' al-Madanī ma'a Ibrāz Ahamm Qawā'id al-Tartīl* (Tunisia: Ḥannibal li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', t.th), *al-Muṣḥaf bi Riwāyah Warasy 'an Nāfi' min Ṭarīq al-Azraq* yang ditulis oleh 'Abd al-'Alī A'nūn, serta mushaf-mushaf qirā'āt cetakan www.islamweb.net. Hal ini tampak jelas dari pengakuan yang tertulis dalam keterangan mushaf, yang menyatakan bahwa tanda-tanda waqaf yang tercantum dalam mushaf ini mengikuti tanda-tanda waqaf yang ada dalam kebanyakan mushaf-mushaf yang beredar. Lihat, *al-Muṣḥaf al-Mu'allim bi Riwāyah Qālūn 'an al-Imām Nāfi'*.., hlm. 1□. Menurut hemat peneliti, yang dimaksud adalah mengikuti tanda-tanda waqaf dari mushaf qirā'āt Ḥafṣ dari 'Āṣim yang memang paling banyak beredar di masyarakat muslim. Selain itu, ada juga mushaf dengan dua versi *qirā'āt,* namun tanda-tanda waqafnya masih mengikuti riwayat Ḥafṣ. Misalnya, *al-Muṣḥaf al-Karīm bi Riwāyah Ḥafṣ wa bi al-Hāmasy Riwāyah Syu'bah,* Cet. I (Yordania: t.p, 2009); *al-Muṣḥaf al-Karīm bi Riwāyah Ḥafṣ wa bi al-Hāmasy Riwāyah Qālūn,* Cet. I (Oman: Dār al-Fikr, 1430 H/ 2009 M). Ini membuktikan bahwa perhatian terhadap perbedaan (tanda) *al-waqf* dalam mushaf sebagai implikasi dari perbedaan bacaan (*qirā'āt*) masih belum banyak dibahas.

[25] Lihat keterangan tentang mushaf ini, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1426 H), hlm. □.

dalam mushaf tersebut.[26] Padahal jika diteliti lebih jauh, masing-masing *qirā'āt* tentunya mempunyai pengaruh tersendiri dalam hal *waqf* dan *ibtidā'*, sebagaimana yang telah diuraikan di atas.

Permasalahan inilah yang melatarbelakangi penulis tertarik untuk mengkaji lebih lanjut. Buku ini tidak hanya sekadar memaparkan data-data ayat yang berpotensi terjadinya perbedaan *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam konteks keragaman *qirā'āt*, tetapi lebih jauh penulis berusaha membangun sebuah kritik-rekonstruktif terhadap tanda waqaf dalam kedua mushaf qirā'āt tersebut, yang sesuai dengan analisis gramatikal dan penafsiran ayat.

Pembahasan sekaligus batasan ruang lingkup dalam buku ini adalah kajian ragam *qirā'āt mutawātirah* (dalam hal ini perbandingan qirā'āt ʻĀṣim dan Nāfiʻ) yang berakibat terjadinya perbedaan hukum *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam ayat-ayat tertentu, baik di tengah maupun di akhir ayat, serta akan difokuskan pada telaah kedua mushaf qirā'āt tersebut. Mushaf-mushaf inilah yang akan dijadikan bahan evaluasi, khususnya tanda-tanda waqaf yang terdapat di dalamnya.

Oleh karena itu, permasalahan yang dirumuskan dalam buku ini adalah *Pertama,* bagaimana pengaruh ragam qirā'āt ʻĀṣim dan Nāfiʻ terhadap perbedaan *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam mushaf

---

[26] Misalnya, al-Mamlakah al-ʻArabiyyah al-Suʻūdiyyah, *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah bi Riwāyah Warasy* (Madinah: Mujammaʻ al-Malik Fahd li Ṭibāʻah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1428 H), *al-Qur'ān al-Karīm bi al-Rasm al-'Usmānī bi Riwāyah Qālūn 'an Nāfi'* (terbitan Dār al-Maʻrifah, Suriah), *al-Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah wafq Riwāyah Warasy 'an al-Imām Nāfi'* (cetakan Madinah), *Muṣḥaf al-Jamāhiriyyah bi Riwāyah al-Imām Qālūn wa al-Rasm al-'Usmānī 'alā mā Ikhtār Abū 'Amr al-Dānī* (cetakan Libya), *al-Muṣḥaf al-Muhammadīy al-Syarīf bi Riwāyah Warasy* (cetakan Maroko/2012 M), *al-Muṣḥaf al-Ḥasanī al-Syarīf bi Riwāyah Warasy* (cetakan Maroko/1417 H), dan lain-lain.

kedua qirā'āt tersebut. *Kedua,* bagaimana implikasi hukum *al-waqf* dan *al-ibtidā'* kaitannya dengan kedua *qirā'āt* di atas dalam konteks penafsiran. *Ketiga*, apa tawaran kritik dalam merekonstruksi tanda-tanda waqaf dalam mushaf-mushaf kedua qirā'āt tersebut?

Sejalan dengan rumusan yang telah disusun di atas, penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bagaimana pengaruh ragam qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' terhadap perbedaan *waqf* dan *ibtidā'* dalam mushaf kedua qirā'āt tersebut.
2. Untuk mengungkap implikasi hukum *al-waqf wa al-ibtidā'* terhadap penafsiran ketika terjadi perbedaan bacaan melalui pendekatan analisis linguistik dan pemaknaan ayat.
3. Untuk memberikan penilaian berupa kritik rekonstruktif terhadap mushaf-mushaf qirā'āt al-Qur'an dalam masalah *al-waqf wa al-ibtidā'*, berdasarkan hasil analisis gramatikal dan penafsiran ayat.

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah, cecara teoritis, kajian ini dapat dijadikan dasar pijakan bagi mahasiswa dan para pemerhati dalam penelitian selanjutnya dalam hal perkembangan *'ulūm al-Qur'ān*, khususnya mengenai kaitan ilmu qirā'āt al-Qur'an dengan ilmu al-waqf wa al-ibtidā'. Di samping itu, secara praktis karya inipun diharapkan bisa dijadikan pegangan sekaligus rekomendasi awal dalam penerbitan mushaf-mushaf qirā'āt terkait penulisan tanda-tanda waqaf yang disesuaikan dengan *qirā'āt* tersebut.

Berkaitan dengan tema penelitian ini, penulis telah melakukan prapenelitian terhadap beberapa literatur pustaka, berupa kajian kitab, skripsi, tesis, disertasi, jurnal dan lain-lain, baik untuk kajian

obyek formal maupun obyek materialnya. Setidaknya ada tiga tujuan dari kajian pustaka ini: *Pertama,* untuk mengetahui sejauhmana penelitian yang telah dilakukan terhadap subyek bahasan. *Kedua,* untuk mengetahui perbedaan di antara penelitian-penelitian sebelumnya. *Ketiga,* untuk memperlihatkan kontribusi terhadap bidang keilmuan yang sama.[27]

Kaitannya dengan tema penelitian ini, kajian pustaka dilakukan untuk melihat sejauh mana penelitian tentang pengaruh ragam *qirā'āt* terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam mushaf-mushaf qirā'āt al-Qur'an telah dilakukan, sehingga nantinya tidak akan terjadi pengulangan untuk diangkat ke dalam sebuah karya ilmiah.

Tesis dengan judul "Kajian Morfo-Semantik Kontekstual pada Ragam Perbedaan *al-Qirā'āt al-Sab'* dalam al-Qur'an", yang diangkat oleh Khabibi Muhammad Luthfi dalam karya akhirnya di PPs UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2010. Tesis ini merupakan kelanjutan dari karya akhir studi S-1nya yang judul "*al-Qirā'āt al-Sab' wa Ikhtilāfuhu fī al-Ma'nā: Dirāsah Dalāliyah fī Sūrah al-Fātiḥah wa al-Baqarah*".[28] Dalam penelitiannya, ia mencoba mengkomparasikan makna-makna yang diakibatkan dari ragam *al-qirā'āt al-sab'* (tujuh bacaan) pada kaidah khusus (*al-farsyi*) yang terkait dengan aspek *taṣrīf al-af'āl* (perubahan bentuk kata kerja) ditinjau dari morfosemantik kontekstual.[29] Karya ini sangat bagus dalam mengungkap *wazn al-taṣrīf* (bentuk perubahan kata) apa saja yang mempunyai implikasi

[27] Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, *Pedoman Penulisan Tesis: Edisi Revisi* (Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 2.

[28] Khabibi Muhammad Luthfi, "al-Qirā'āt al-Sab' wa Ikhtilāfuhu fī al-Ma'nā: Dirāsah Dalāliyah fī Sūrah al-Fātiḥah wa al-Baqarah", *Skripsi* (Yogyakarta: Fak. Adab UIN Sunan Kalijaga, 2008).

[29] Khabibi Muhammad Luthfi, "Kajian Morfo-Semantik Kontekstual pada Ragam Perbedaan *al-Qirā'āt al-Sab'* dalam al-Qur'an", *Tesis* (Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2010).

terhadap perbedaan makna ayat al-Qur'an dan mana yang tidak memiliki pengaruh terhadap makna.

Aetik Romazona juga menulis tentang permasalahan *al-waqf wa al-ibtidā'* dengan pokok pembahasan "al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Qirā'āt al-Qur'ān wa Aṡaruhumā fi al-Ma'nā".[30] Skripsi ini berbicara tentang implikasi makna ketika mewaqafkan bacaan al-Qur'an pada waqaf *qabīḥ* (buruk). Maksudnya, mewaqafkan bacaan pada kalimat yang tidak sempurna maknanya, baik dari segi kata maupun makna kalimat itu sendiri, sehingga dimungkinkan makna al-Qur'an akan tereduksi. Begitu juga, kajian yang hampir sama dengan sebuah kitab yang dikarang oleh Abdul Karim Shaleh yang berjudul "al-Waqf wa al-Ibtidā' wa Ṣillatuhumā bi al-Ma'nā fi al-Qur'ān al-Karīm".[31] Kedua karya ini cukup baik dalam menunjukkan di mana saja tempat yang baik dan yang tidak baik untuk mewaqafkan bacaan disertai implikasinya terhadap makna ayat al-Qur'an.

Jurnal dengan judul "Influence of Arabic Language toward Rules of Waqaf: Study on Verse 25, 26 and 85 of Surah Al-Baqarah", yang ditulis oleh Nurulhuda binte Mohd Hashim dan Abd Rauf bin Hassan.[32] Tulisan mereka ini menjelaskan bagaimana keterpengaruhan kajian linguistik bahasa Arab terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam al-Qur'an, khususnya studi kasus Surat al-

---

30 Aetik Romazona, "al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Qirā'āt al-Qur'an wa Aṡ aruhuma fī al-Ma'nā", *Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga, 2005).

31 Abdul Karim Shaleh, *al-Waqf wa al-Ibtidā' wa Ṣillatuhumā bi al-Ma'nā fī al-Qur'ān al-Karīm* (Mesir: Dār al-Salām, 2006), hlm. 340.

32 Nurulhuda binte Mohd Hashim dan Abd Rauf bin Hassan, "Influence of Arabic Language toward Rules of Waqaf: Study on Verse 25, 26 and 85 of Surah Al-Baqarah", dalam *International Journal on Quranic Research (IJQR) University of Malaya, Malaysia*, Vol. 3, No. 4, Juni 2013.

Baqarah ayat 25, 26 dan 85. Menurutnya, penggabungan aplikasi ilmu waqaf dan bahasa Arab amat membantu proses kelancaran bacaan al-Qur'an. Ia merupakan hubungan dua hal yang saling melengkapi antara satu sama lain. Kesimpulan yang dapat ditarik bahwa pengetahuan bahasa Arab sangat mempengaruhi proses *waqf* berdasarkan beberapa ciri umum, yaitu: pembaca tidak terlalu terikat dengan panduan tanda waqaf dalam al-Qur'an, mampu melakukan *waqf* dengan melihat pada aspek bahasa dan makna, dan mampu mengatasi masalah kekurangan nafas dengan memilih tempat yang sesuai untuk melakukan *waqf*.[33]

Selanjutnya, sebuah artikel dengan judul "*Aṡar Ikhtilāf al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jallā* (Trace of Difference Quranic Recites in Al Wagf and Abteda in the Holy Quran)" oleh Abdurrahman al-Jamal.[34] Menurut hasil kajiannya ini, ilmu qirā'āt banyak mempengaruhi terhadap kajian ilmu-ilmu al-Qur'ān lainnya. Salah satunya adalah perbedaan *qirā'āt* sangat berperan dalam menentukan batasan *waqf* dalam kalimat-kalimat suatu ayat al-Qur'an, apakah masih ada kaitan dengan kalimat sebelumnya atau sudah sempurna, baik secara lafal maupun makna. Penelitiannya ini sudah cukup intens dan memadai dalam memaparkan data-data ayat al-Qur'an yang dapat menimbulkan hukum *waqf* dalam konteks perbedaan bacaan.

Sebuah tulisan yang berjudul "al-Ma'nā al-Qur'ānī fi Ḍaui

---

[33] Lihat, Nurulhuda binte Mohd Hashim dan Abd Rauf bin Hassan, "Influence of Arabic Language toward Rules of Waqaf.., hlm. 135.

[34] Abdurrahman al-Jamal, "Aṡar Ikhtilāf al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jallā (Trace of Difference Quranic Recites in Al Wagf and Abteda in the Holy Quran)", dalam *Majallah Jāmi'ah al-Najāḥ li al-Abḥāṡ (al-'Ulūm al-Insāniyyah)*, Vol. 18, No. 1, 2004, hlm. 306-307.

Ikhtilāf al-Qirā'āt", di dalam sub-babnya penulis sedikit menguraikan kaitan antara ragam versi *qirā'āt* dengan ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*) lainnya yang menimbulkan efek perbedaan makna terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'*. Di antara cabang *'ulūm al-Qur'ān* yang paling banyak berpengaruh terhadap hukum *waqf* dan *ibtidā'* adalah ilmu bahasa Arab (*naḥw-ṣarf*), ilmu kisah-kisah al-Qur'an (*qaṣaṣ al-Qur'ān*), dan perbedaan tafsir atas berbagai macam bacaan itu sendiri.[35] Sebab, terkadang menurut *qirā'āt* tertentu, berhenti di suatu tempat dalam ayat itu sudah sempurna dari segi analisis bahasa dan tafsir, akan tetapi tidak menurut versi *qirā'āt* yang lain. Tulisan ini sudah baik dalam hal memberikan argumentasi yang disertai dengan satu contoh ayat tentang pentingnya *al-waqf wa al-ibtidā'* berdasarkan ragam *qirā'āt*.[36]

Di antara kajian yang membahas tentang waqaf dalam mushaf versi *qirā'āt* tertentu, di antaranya ialah karya yang ditulis oleh Muhaimin dengan judul "Perbedaan Tanda Waqaf dalam Mushaf al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Makna Qur'an". Skripsi ini berisi analisis tentang implikasi-implikasi yang muncul dari perbedaan penggunaan tanda waqaf yang terdapat pada Mushaf Qomari (Solo) dan Mushaf Mujamma' al-Malik Fahd li al-Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf (Madinah). Dari penelitian tersebut diperoleh kesimpulan bahwa perbedaan tanda waqaf pada tempat yang sama pada kedua mushaf tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua belas macam, baik yang perbedaannya berintensitas sempurna, intensitas tinggi, intensitas sedang dan berintensitas rendah.[37] Begitu juga dengan

---

35 Lihat Ahmad Sa'ad al-Khaṭīb, *al-Ma'nā al-Qur'ānī fi Ḍaui Ikhtilāf al-Qirā'āt*, Juz. I, hlm. 92-93, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, Versi 3.61, 2007.

36 Ahmad Sa'ad al-Khaṭīb, *al-Ma'nā al-Qur'ānī*.., hlm. 105.

37 Muhaimin, "Perbedaan Tanda Waqaf dan Implikasinya terhadap

tulisan jurnal "*Waqf* dan *Ibtidā'* dalam Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah: Pengaruhnya Terhadap Penafsiran" oleh Ahmad Badruddin.[38] Kedua tulisan ini lebih menitikberatkan dalam membicarakan tanda waqaf dan implikasinya terhadap perbedaan makna. Namun, kedua karya ini hanya terbatas pada pembahasan tanda-tanda waqaf dalam koridor qirā'āt 'Aṣim riwāyāt Ḥafṣ.

Karya ilmiah yang hampir sama tentang studi *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam sebuah mushaf qirā'āt 'Āṣim riwayat Ḥafṣ juga pernah dikaji oleh Muha. Fadlulloh dengan judul "Penggunaan Tanda Waqaf *al-Waqf wa al-Ibtidā'* pada *Muṣḥaf al-Quddūs*". Penelitiannya ini mendeskripsikan latar belakang serta keunikan simbol penggunaan tanda waqaf *al-waqf* dan *al-ibtidā'* dalam *Muṣḥaf al-Quddūs* berikut standarisasi yang digunakan dalam menentukan tempat-tempat waqaf tersebut.[39]

Sedangkan karya yang membahas tentang aplikasi waqaf dalam bentuk praktik, yang berjudul "Metode Waqaf dan Ibtidā' di Pondok Pesantren al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta". Penelitian ini mendeskripsikan bagaimana waqaf dan *ibtidā'* yang digunakan di Pondok Pesantren al-Munawwir ditinjau dari sisi ilmiah, yaitu dari sisi teori tentang *waqf* dan *ibtidā'* yang dibahas dalam ilmu tajwid maupun ilmu qirā'āt.[40] Berbeda dengan penelitian lapangan

---

Makna Qur'an", *Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007), hlm. 142.

38 Ahmad Badruddin, "*Waqf* dan *Ibtidā'* dalam Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah: Pengaruhnya Terhadap Penafsiran", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 6, No. 2, 2013.

39 Muha Fadlulloh, "Penggunaan Tanda Waqaf *al-Waqf wa al-Ibtidā'* pada *Muṣḥaf al-Quddūs* (Tinjaun Resepsi)", *Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2013).

40 Imroatul Mufidah, "Metode Waqaf dan Ibtidā' di Pondok Pesantren al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta", *Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas

(*field research*) yang membahas waqaf dan *ibtidā'* dari ranah praktik penggunaannya ini, penulis lebih fokus pada aspek tanda waqaf dan *ibtidā'* dalam mushaf-mushaf qirā'āt.

Dari semua telaah pustaka yang disebutkan di atas, kiranya kembali penulis tekankan bagaimana posisi dan letak perbedaan dengan kajian-kajian sebelumnya. Dalam penelitian ini, tidak hanya sebatas mendeskripsikan atau memaparkan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai implikasi makna dalam konteks perbedaan versi *qirā'āt* terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'*, namun lebih dari itu, penulis berusaha membangun sebuah kritik-analitik terhadap tanda-tanda waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt al-Qur'an, khususnya mushaf qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi'. Kajian mushaf-mushaf qirā'āt inilah yang menjadi titik tekan dalam studi ini, penelitian yang jarang sekali ditemukan.

Adapun terkait kerangka teoritis yang digunakan dalam buku ini lebih mengarah pada kajian bagaimana sebuah teks dipahami berdasarkan analisis gramatika dan penafsirannya. Sebab, dalam setiap diskursus tentang Kitab Suci, teks[41] selalu menempati posisi sentral. Pemahaman yang timbulpun tak bisa lepas dari pengaruh teks berikut penafsirannya. Sebuah teks ketika selesai ditulis dan

---

Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007).

41 Teks, menurut Haug J. Silverman, sebagaimana dikutip Komaruddin Hidayat, adalah himpunan huruf yang membentuk kata dan kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat, sehingga sebuah teks ketika dibaca bisa mengungkapkan makna yang dikandungnya. Baca Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama..,* hlm. 131. Sedangkan teks (*naṣṣ*) menurut Abu Zayd, dikutip oleh Nur Ichwan, berarti makna (*dalālah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi. Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 65.

disadurkan kepada pembaca, maka ia akan berbicara sendiri dalam menyampaikan isi pesannya melalui sistem tanda yang dimilikinya, terutama struktur bahasanya.[42] Sebab ia merupakan komponen yang membentuk menjadi teks dan bisa dibaca setiap orang.[43]Inilah yang menjadikan persoalan gramatika bahasa (*linguistic/ al-manhaj al-lugawī*) terlibat perannya dalam memahami isi pesan sebuah teks.

Istilah linguistik dapat diartikan sebagai ilmu bahasa, atau yang lebih popular, ilmu yang mempelajari bahasa sebagai bagian kebudayaan berdasarkan struktur bahasa tersebut[44]. Obyek penelitiannya adalah bahasa.[45] Sedangkan pengertiannya secara luas adalah disiplin ilmu yang mempelajari bahasa secara luas dan umum yang meliputi semua aspek dan komponen bahasa, yang memiliki ciri-ciri pemerlain: sistematik, rasional, empiris, umum, struktur, bagian dan aturan bahasa.[46]

Menurut teori linguistik struktural, bahasa itu bersifat sistematis sekaligus sistemik. Sistematis, artinya bahasa itu mengikuti ketentuan-ketentuan atau kaidah-kaidah yang teratur. Sedangkan

---

42 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama..*, hlm. 1. Bandingkan, Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ Press dan TH-Press, 2007), hlm. 103.

43 Meskipun demikian, pembaca tidak bisa mengabaikan tanda-tanda yang sifatnya non-bahasa (ekstra-lingual), sebab ia juga membentuk kelahiran teks, sebut saja ruang, waktu, situasi, budaya, dan sebagainya. Inilah yang menjadi ranah kajian hermeneutika. Baca, Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002).

44 Jos Daniel Parera, *Kajian Linguistik Umum Historis Komparatif dan Tipologi Struktur*, Edisi. II (Jakarta: Erlangga, 1991), hlm. 18.

45 J. W. M. Verhaar, *Asas-asas Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hlm. 3-6.

46 A. Chaedar Alwasilah, *Linguistik Suatu Pengantar* (Bandung: Angkasa, 1987), hlm. 58.

sistemik, artinya bahasa itu bukan merupakan sistem yang tunggal, tetapi terdiri juga dari sub-sistem,[47] yang unsur-unsur (subsistem) tersebut membentuk satu kesatuan yang utuh (*the whole unified)*. Konsekuensi logisnya adalah bahwa setiap unsur yang berada di dalamnya tidak bermakna apabila dilepaskan dari konteks sistem atau struktur tersebut.

Berdasarkan obyek kajiannya, maka dibedakan adanya linguistik-mikro dan linguistik-makro.[48] Mikrolinguistik mengarahkan kajiannya pada struktur internal suatu bahasa. Sejalan dengan adanya subsistem dalam tataran bahasa, maka dalam linguistik-mikro dibagi menjadi subdisiplin fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik. Sedangkan makrolinguistik yaitu yang menyelediki bahasa dalam kaitannya dengan faktor-faktor di luar bahasa, seperti sosiolinguistik, psikolinguistik, dan sebagainya.

Oleh karena itu, kerangka konseptual yang akan dijadikan landasan pisau analisis dalam buku ini adalah **teori linguistik-mikro struktural-deskriptif**, yaitu analisis morfologi (*ṣarf*), sintaksis (*naḥw*), dan semantik (*dalālah*) dalam tataran gramatikal. Teori ini sebagai landasan pisau analisis dalam mengupas bagaimana pengaruh ragam *qirā'āt* terhadap perbedaan *al-waqf wa al-ibtidā'* menurut kacamata linguistik, khususnya tata bahasa Arab (قواعد اللغة العربية).[49]

---

47 Soeparno, *Dasar-Dasar Linguistik Umum* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 1.

48 Abdul Chaer, *Linguistik Umum,* Cet. XII (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), hlm. 15-16.

49 Pada posisi ini, bahasa al-Qur'an yang berusaha menjelaskan makna-makna, hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya menjadi persoalan yang diproduksi dari teks. Karenanya analisis linguistik menempati posisinya yang relevan dan urgen dalam penafsiran al-Qur'an demi tercapainya *subtilitas intellegendi* (ketepatan pemahaman) dan *subtilitas explicandi* (ketepatan penjelasan). Lihat Sukardi (ed.), *Belajar Mudah 'Ulum al-*

1. Morfologi (*al-ṣarf*)

Morfologi, secara ringkas, dapat dijelaskan sebagai cabang dari ilmu bahasa yang mempelajari seluk-beluk bentuk kata dalam berbagai penggunaan dan konstruksi.[50] Lahan tugasnya adalah mengindentifikasikan satuan-satuan dasar bahasa sebagai satuan gramatikal.[51] Dalam kajian morfologi, morfem dianggap suatu unsur bahasa yang terkecil sesudah kata.

Dalam tata bahasa Arab, morfologi sama dengan *'ilm al-ṣarf,* yaitu cabang ilmu tata bahasa Arab yang membahas permasalahan bentuk suatu kata, baik tentang perubahan bentuk, penambahan huruf, susunan huruf yang membentuk kata.[52] Obyek kajian *ṣarf* ini adalah *fi'l mutaṣarrif* atau kata kerja yang dapat diubah bentuknya, *asmā' al-mu'rab* atau kata benda yang dapat berubah, *bunyah al-kalimah* atau susunan huruf yang membentuk kata, *'ilal* (sebab terjadi perubahan), *idghām,* dan *ibdāl.*[53] Dengan demikian, perubahan-perubahan bentuk kata tersebut dapat menyebabkan adanya perubahan golongan dan arti kata.

2. Sintaksis (*al-naḥw*)

'Ilm al-naḥw merupakan cabang disiplin ilmu tata bahasa Arab yang mempelajari tentang jabatan kata dalam kalimat,

---

Qur'an: Studi Khazanah Ilmu al-Qur'an (Jakarta: Lentera, 2002), hlm. 293.

50 Zainuddin, *Pengetahuan Kebahasaan: Pengantar Linguistik Umum* (Surabaya: Usaha Nasional, 1985), hlm. 57.

51 J. W. M. Verhaar, *Asas-asas Linguistik* .., hlm. 97.

52 Muṣṭafā al-Gulāyainī, *Jāmi' al- Durūs al-'Arabiyyah: Mausūah fi Ṣalāṣah Ajzā'*, Juz. I, Cet. XXVIII (Beirut: Mansyūrāt al-Maktabah al-Aṣriyyah, 1993), hlm. 8.

53 Lihat selengkapnya dalam Muṣṭafā al-Gulāyainī, *Jāmi' al- Durūs al-'Arabiyyah*, Juz. II, hlm. 5, 97, 161, khususnya bagian *taṣrīf al-asmā', taṣrīf al-af'āl,* dan *mabāḥiṣ al-i'rābiyyah*.

berupa kata benda (*ism*), kata kerja (*fi'l*), dan partikel (*ḥarf*), untuk membentuk kalimat sempurna (*jumlah mufīdah*) serta menetapkan bentuk harakat akhir dari sebuah kata, baik yang *mu'rab* (dapat berubah) maupun *mabnī* (tidak dapat berubah).[54] Berbeda dengan morfologi, sintaksis secara luas berusaha menerangkan pola-pola yang mendasari hubungan antara kata, frase, klausa, kalimat dan wacana satu sama lain.[55]

Dalam bidang sintaksis, Vilem Mathesius mencoba menelaah kalimat melalui pendekatan fungsional. Menurutnya, kalimat dapat dilihat dari struktur formal dan struktur informasi. Struktur formal memperhatikan cara tersusunnya kalimat dari unsur-unsur gramatikalnya, sedangkan struktur informasi tercakup dalam situasi faktual pada waktu kalimat dihasilkan.[56]

Dalam pembicaraan struktur sintaksis, hal-hal yang dibicarakan adalah menyangkut masalah fungsi, kategori, dan peran sintaksis.[57] Kelompok istilah subyek, predikat, obyek, dan keterangan adalah peristilahan yang berkenaan dengan fungsi. Kelompok istilah nomina, verba, ajektifa, dan numeralia adalah yang berkenaan dengan kategori. Sedangkan kelompok istilah pelaku, penderita, dan penerima adalah yang menyangkut peran sintaksis.

3. Semantik (*al-dalālah*)

Secara sederhana, semantik ialah suatu bidang bahasa yang membahas tentang makna, yang dalam bahasa Arab disebut *'ilm al-dalālah*.[58] Menurut teori yang dikembangkan oleh Ferdinand de

[54] Muṣṭafā al-Gulāyainī, *Jāmi' al- Durūs al-'Arabiyyah*, Juz. I, hlm. 9.
[55] J. W. M. Verhaar, *Asas-asas Linguistik* .., hlm. 9-10.
[56] Zainuddin, *Pengetahuan Kebahasaan..*, hlm. 156.
[57] Lihat Abdul Chaer, *Kajian Bahasa: Struktur Internal, Pemakaian, dan Pemelajaran* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), hlm. 207.
[58] Maḥmūd Akasyah, *al-Taḥlīl al-Lugawī fi Ḍau' 'Ilm al-Dalālah*, Cet. I

Saussure (aliran strukturalisme) bahwa makna adalah 'pengertian' atau 'konsep' yang dimiliki atau terdapat pada sebuah tanda-linguistik.[59] Dalam arti luas, semantik mempelajari makna satuan-satuan lingual bahasa, baik makna yang terdapat dalam morfem, kata, kalimat, maupun wacana.

Makna, dalam kajian semantik, berdasarkan jenisnya dapat dibagi menjadi tiga macam: makna leksikal, gramatikal, dan kontekstual.[60] Romkin dan Rodman menyebut kajian makna kata dan hubungan makna antar kata sebagai semantik leksikal atau *lexical semantics* (makna berdasarkan kamus per kata), sedangkan kajian makna unit sintaktis yang lebih besar dari pada kata disebut semantik frasal atau *phrasal semantics* (makna yang berdasarkan frase) dan semantik kalimat (*sentential semantics*). Oleh Cruse, dua jenis semantik yang terakhir disebut semantik gramatikal (*gramatical semantics*).[61] Sedangkan makna kontekstual adalah *pertama,* makna penggunaan sebuah kata (atau gabungan kata) dalam konteks kalimat tertentu; *kedua,* makna keseluruhan kalimat (ujaran) dalam konteks tertentu.[62]

Pada dasarnya bahwa apabila suatu bentuk kata berbeda, maka maknanya pun berbeda, walaupun perbedaannya hanya sedikit. Begitu

(Kairo: al-Nasyr li al-Jāmi'āt, 2005), hlm. 9.

59 Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988), hlm. 77.

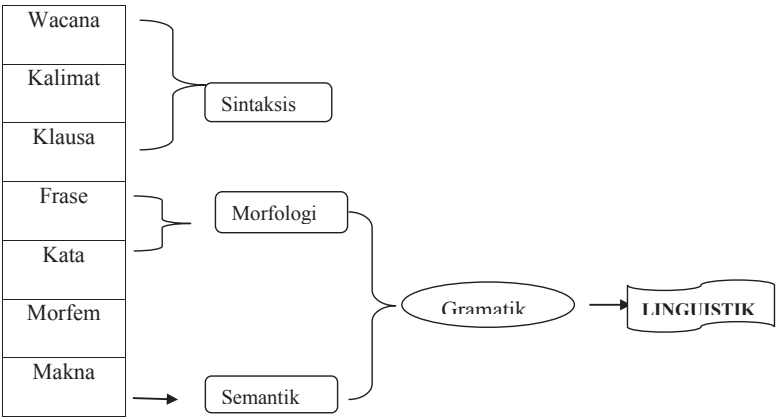
60 Abdul Chaer, *Linguistik Umum,* hlm. 177. Ada pula yang membagi makna menjadi dua saja, leksikal dan gramatikal. Sehingga makna kontekstual dimasukkan ke daalam wilayah makna gramatikal. Verhaar berkata: "….perbedaan antara leksikon dan gramatika menyebabkan bahwa semantik itu dibedakan pula antara semantik leksikal dan semantik gramatikal". Lihat, Verhaar, *Asas-asas Linguistik..*, hlm. 22.

61 Disarikan dari sumbernya, http://Pengertian-Ilmu-Semantik-atau-Ilmu-Ad-Dalalah-dalam-Bahasa-Arab.htm, diakses pada 13-10-'14.

62 Abdul Chaer, *Kajian Bahasa..*, hlm. 81.

juga dengan teori linguistik tradisional yang mengatakan bahwa penambahan materi huruf walaupun sedikit akan menunjukkan pada penambahan makna (*ziyādah al-binā' tadullu 'alā ziyādah al-ma'nā*).[63] Dengan kata lain, pada hakikatnya pluralitas bacaan (*qirā'āt*) akan membuka peluang munculya banyak makna.

Secara ringkas, hierarki kajian mikro-linguistik ini dapat dilihat seperti bagan berikut:



Selain analisis kebahasaan di atas, dalam penelitian ini juga mengadopsi konsep bahwa perbedaan *qirā'āt* pada dasarnya berusaha menafsirkan apa yang dikehendaki oleh ayat al-Qur'an.[64] Karena sekarang *qirā'āt* sudah terlampir dalam mushaf-mushaf, maka kaitan antara *qirā'āt* dengan perbedaan makna menurut gramatikanya

[63] Muhammad al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*.., Juz.I, hlm. 258. Baca uraiannya dalam Maḥmūd Akasyah, *al-Taḥlīl al-Lugawī*.., hlm. 62.

[64] Sudah banyak studi yang mengembangkan konsep ini, misalnya Muhammad bin 'Umar bin Sālim Bazmūl, "al-Qirā'āt wa Aṡaruhā fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām", *disertasi* (Saudi Arabia: Universitas Ummul Qurrā', 1413 H). Amal Khamis Ḥammād, "Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah al-'Asyr", *Tesis* (Ghaza: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2006).

direpresentasikan dengan tanda-tanda waqaf sebagai pembeda suatu *qirā'āt* dengan yang lainnya. Hubungan keduanya sangat erat dalam menentukan sebuah pemaknaan.[65] Oleh karenanya, kajian dan pengetahuan tentang aturan berhenti dan memulai (*al-waqf wa al-ibtidā'*) menjadi sangat penting. Sebab, kekeliruan dalam tata cara membaca dapat berakibat terhadap penafsiran yang tidak sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh *qirā'āt* tersebut.

Selanjutnya, mengenai aplikasinya ke dalam mushaf-mushaf qirā'āt (khususnya mushaf qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi') maka langkah operasionalnya adalah membagi waqaf menjadi beberapa tingkatan berdasarkan hasil tinjauan gramatikal dan pemaknaannya. Dalam diskursus ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'*, *aḥkām al-waqf* dibagi menjadi empat kategori besar yaitu yaitu, *iḍṭirārī, intiẓārī, ikhtibārī* dan *ikhtiyārī*.[66]

Waqaf *iḍṭirārī* adalah bacaan waqaf yang dilakukan karena terpaksa yang disebabkan oleh faktor di luar kemampuan manusia, seperti habisnya nafas, batuk, bersin, lupa, atau faktor sejenisnya. Sedangkan waqaf *intiẓarī* adalah waqaf yang dilakukan untuk mengumpulkan (mengkompromikan) beberapa bacaan yang berlainan riwayatnya. Waqaf seperti ini biasanya dilakukan dalam pembelajaran *al-qirā'āt al-sab'*. Definisi waqaf *ikhtibārī* ialah bacaan

---

[65] Lihat karya-karya yang membahas kaitan ini, Ahmad Busabi'at, "Maqāṣid al-Khiṭāb al-Qur'ānī baina al-Waqf wa al-Ibtidā'", *disertasi* (Aljazair: Universitas Abu Bakr Belkaid, 2012). Ahmad Ali, "Ikhtilāf al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah wa Aṡaruhu fī Ikhtilāf al-I'rāb", *Tesis* (Suriah: Universitas Mu'tah, 2010). Abduh Muhammad Ramadhan, "Aṡar al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī al-Naḥw al-'Arabiy", dalam *UGRU Journal,* Vol. 2, 2006.

[66] 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm..,* hlm. 175-177. Bandingkan dengan pembagian waqaf pada Ḥusnī Syaikh 'Uṡmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, hlm. 51-66.

waqaf yang berhubungan dengan penulisan al-Qur'an seperti pembuangan huruf, penyambungan huruf dan sebagainya. Sementara itu, waqaf *ikhtiyārī* merupakan waqaf yang disengaja karena melihat susunan kalam dan maknanya, bukan disebabkan oleh sebab-sebab sebelumnya.[67] Waqaf *ikhtiyārī* ini kemudian dibagi lagi menjadi empat, yaitu waqaf *tāmm, kāfi, ḥasan* dan *qabīḥ*.[68] Bagian terakhir inilah yang lebih banyak peneliti fokuskan dalam mengkonstruksi tanda-tanda waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt.

Agar sebuah penelitian berjalan dengan aturan dan konsep penulisan karya ilmiah, maka setiap penelitian ilmiah dituntut untuk menggunakan metode yang jelas, yaitu cara kerja untuk memahami obyek yang menjadi sasaran penelitian yang bersangkutan.[69] Metode juga berarti cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiantan untuk mencapai tujuan yang ditentukan.[70]

Metodologi dalam setiap penelitian harus dipertimbangkan dari dua segi: segi penelitian itu sendiri yang mencakup pengumpulan data beserta cara, dan teknik serta prosedur yang ditempuh; segi lainnya adalah metode kajian (analisis) yang melibatkan pendekatan (teori) sebagai alat analisis data penelitian

Terkait dengan metode yang digunakan dalam penelitian ini, ada beberapa poin yang perlu ditegaskan:

1. Jenis dan Sifat Penelitian

---

67 Muhammad al-Ṣādiq Qamḥāwī, *al-Burhān fi Tajwīd*.., hlm. 68-69.

68 Definisi masing-masing waqaf ini telah diuraikan sebelumnya, lihat *footnote* no. 15, 20.

69 Koentjaningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 7.

70 T. Fatimah Djajasudarma, *Metode Linguistik: Ancangan Metode Penelitian dan Kajian*, Cet. II (Bandung: Refika Aditama, 2006), hlm. 1.

Ditinjau dari obyeknya, penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang berbasis pada data-data kepustakaan. Sedangkan sifat penelitian ini adalah kualitatif, dengan jalan menguraikan dan menganalisis data dengan mekanisme *verstehen* (memahami), dan bukan *erlebnis* (menjelaskan) ala ilmu-ilmu alam.

2. Metode Pengumpulan dan Pengolahan Data

Metode pengumpulan data yang dimaksud adalah metode atau cara yang digunakan untuk mengumpulkan data yang diperlukan dalam penelitian melalui prosedur yang sistematik dan standar.[71] Untuk mendapatkan data yang dimaksud diperlukan suatu metode yang efektif dan efisien dalam artian metode harus praktis, dan tepat dengan obyek penelitian.

Data yang dibutuhkan untuk menyelesaikan penelitian ini diperoleh dengan jalan dokumentatif atas naskah-naskah yang terkait dengan obyek penelitian ini. Oleh karena itu, sumber primer dari penelitian ini adalah berupa mushaf-mushaf qirā'āt al-Qur'an, kitab-kitab *qirā'āt*, dan kitab-kitab *al-waqf wa al-ibtidā'*. Mushaf qirā'āt yang dijadikan sampel penelitian adalah a) mushaf qirā'āt 'Āṣim: *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1426 H). b) mushaf qirā'āt Nafi': *Muṣḥaf al-Mu'allim bi Riwāyah Qālūn 'an al-Imām Nāfi' al-Madanī ma'a Ibrāz Ahammi Qawā'id al-Tarīl wa al-Adā'* (Tunisia: Hannibal li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', t.th); *Muṣ ḥaf bi Riwāyah Warasy 'an Nāfi' min Ṭarīq al-Azraq,* oleh Abdul 'Alī A'nūn. c) Maupun mushaf dengan perbandingan dua qirā'āt: *Muṣ ḥaf al-Qur'ān al-Karīm bi Riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim wa bi al-Hamasy*

[71] Tatang M. Arifin, *Menyusun Rencana Penelitian* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hlm. 3.

Riwāyah Qālūn, Cet. I (Yordania: Dār al-Fikr, 1430 H/ 2009 M).[72] Sedangkan sumber sekundernya adalah semua kitab, buku, naskah, jurnal, artikel dan website yang berhubungan dengan obyek kajian penelitian tersebut.

Data yang diperoleh selanjutnya diolah dengan menggunakan metode *Qualitative Data Analysis* (QDA), meliputi *data reduction, data display* dan *conclusion: verifying*.[73] Langkah awal dimulai dengan pengumpulan data (*data collection*). Selanjutnya dilakukan reduksi data (*data reduction*), yaitu proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data, serta memfokuskan pada hal-hal penting dari sejumlah data yang telah diperoleh. Selanjutnya dilakukan penyajian data (*data display*) dalam bentuk uraian singkat, hubungan antarkategori dan bagan. Terakhir, dilakukan penarikan kesimpulan (*conclusion*).

3. Analisis Data

Adapaun metode yang digunakan dalam menganalisa data yang diperoleh dari penelitian pustaka adalah sebagai berikut:

a. Eksplanatoris-Analitis

Metode eksplanatoris-analitis yaitu penelitian yang berusaha menuturkan, menganalisis dan mengkritik, yang pelaksanaannya tidak hanya terbatas pada pengumpulan data, tetapi meliputi analisis dan interpretasi data.[74]

---

[72] Selain keempat mushaf di atas, peneliti juga akan membandingkan dengan mushaf-mushaf yang lainnya sesuai qirā'āt masing-masing, seperti mushaf qirā'āt terbitan Madinah, Libya, Tunisia, Syiria, Maroko, dan mushaf-mushaf qirā'āt dari cetakan www.islamweb.net. Selengkapnya lihat dalam lampiran tesis ini, hlm 255-258.

[73] Ambo Upe dan Amsid, *Asas-asas Multiple Research* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), hlm. 125.

[74] Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah Dasar Metode Tehnik*

Dalam penelitian ini, penulis tidak hanya sebatas mendeskripsikan atau memaparkan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai implikasi makna dalam konteks perbedaan versi *qirā'āt* terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'*, namun lebih dari itu, penulis berusaha membangun sebuah kritik-analitik dalam rangka merekonstruksi tanda-tanda waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt al-Qur'an.

b. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah struktural linguistik, yaitu pendekatan yang berupaya mencari universalitas kebahasaan dengan menelaah aspek fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik. Pendekatan struktural linguistik ini digunakan untuk meneliti ragam *qirā'āt* dan pengaruh perbedaan maknanya.

Selain itu, mengenai tanda-tanda waqaf, penulis menggunakan pendekatan ilmu tajwid. Jadi, pendekatan struktural linguistik dan ilmu tajwid digunakan untuk meneliti pengaruh perbedaan makna berbagai ragam *qirā'āt* terhadap hukum *al-waqf* dan *al-ibtidā'* (tanda waqaf) dalam mushaf al-Qur'an, dikarenakan keduanya memiliki relasi integrasi-interkoneksi yang kuat.

Agar pembahasan dalam buku ini terarah dan mudah dipahami, maka sistematika pembahasan yang direncanakan adalah sebagai berikut:

Bab pertama, berupa pendahuluan yang menguraikan kerangka metodologi yang digunakan dalam melakukan penelitian, yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, landasan teoritis, telaah pustaka, metode penelitian,

(Bandung: Tarsito, 1994), hlm. 45.

dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, pada bab ini akan dibagi menjadi dua sub-bab. *Pertama,* membahas gambaran umum tentang *qirā'āt,* segi perbedaan dan faktor terjadinya perbedaan, serta bagaimana sejarah perkembangannya *qirā'āt* dari masa ke masa. *Kedua,* adalah pemaparan khusus tentang data biografi Imām 'Āṣim dan Nāfi'.

Bab ketiga merupakan kajian tentang mushaf-mushaf qirā'āt, khususnya qirā'āt Imām 'Āṣim dan Nāfi', berikut kaidah *al-uṣūl* dan *farsy al-ḥurūf*, serta karakteristik dan kekhususan masing-masing mushaf qirā'āt tersebut.

Bab keempat berisi penjelasan mengenai *al-waqf wa al-ibtidā'* dan tanda waqaf. Uraian-uraian pada bab ini secara spesifik akan membahas definisi, sejarah perkembangan, serta macam-macam tanda waqaf. Selain itu, kaitan atau hubungan ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'* dengan ilmu-ilmu yang lain juga akan diterangkan dalam bab ini.

Bab kelima merupakan bab analisis dari hasil penelitian. Dalam bab ini penulis berusaha memetakan ragam qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' yang mempunyai pengaruh terhadap perbedaan hukum *al-waqf wa al-ibtidā'* serta implikasinya terhadap penafsiran ayat. Selanjutnya, penulis akan meneruskan hasil data-data kajian ini dalam aplikasinya terhadap tanda waqaf dalam mushaf-mushaf kedua qirā'āt tersebut. Di bagian akhir, akan dipaparkan kritik-konstruktif dalam rangka memberikan tanda-tanda waqaf yang sesuai dengan standar analisis gramatikal-linguistik dan penafsiran.

Terakhir, bab keenam merupakan pembahasan terakhir sebagai penutup buku ini. Bab ini berisi kesimpulan dari pembahasan yang telah dilakukan disertai saran-saran dari penulis.

BAB II
QIRĀ'ĀT DAN *QURRĀ'*

Dalam diskursus disiplin ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*), kajian *qirā'āt* memiliki peranan penting, karena ia terkait erat dengan aspek pelafalan al-Qur'an. Salah satu aspek yang riil terjadi adalah bangsa Arab telah dikenal sebagai bangsa yang memiliki pluralitas *lahjāt* (dialek kebahasaan). Oleh karena itu, urgensi al-Qur'an diturunkan dengan 'tujuh huruf' (*qirā'āt*) adalah dalam rangka memberikan kemudahan bagi umat Islam dalam membaca Kitab Suci, sebagai sarana komunikasi antara hamba dengan Tuhan. Keragaman bacaan tersebut diriwayatkan terus menerus dari generasi ke generasi sampai kepada imām-imām qirā'āt yang membakukan *qirā'āt* tersebut.

Selebihnya, bab ini secara detail berupaya memaparkan seputar tinjauan umum *qirā'āt* serta sejarah perkembangannya, yang dilihat dari masa Nabi saw sampai kodifikasi ilmu qirā'āt. Pada bagian terakhir akan diuraikan pemaparan khusus tentang data biografi Imām 'Āṣim dan Nāfi'.

A. Aspek *Qirā'āt* dalam al-Qur'ān

1. Pengertian *Qirā'āt*

Secara etimologi, kata 'qirā'āt' (قراءات) merupakan bentuk plural dari *qirā'ah* (قراءة), yang terbentuk dari suku kata *qāf-rā'-ḥ amzah*. Kata *qirā'ah* merupakan bentuk *maṣdar* (*veengertiarbal noun*) dari kata kerja *qara'a* (قرأ), yang bisa bermakna *al-jam' wa al-ḍamm* (الجمع و الضمّ), yaitu mengumpulkan;[75] atau *al-tilāwah* (التلاوة), yakni bacaan.[76]

Sedangkan pengertian *qirā'āt* secara terminologi, terdapat beragam definisi yang dikemukakan oleh para ulama. Hal ini disebabkan karena luasnya makna dan cakupan dari pengertian *qirā'āt* itu sendiri, serta sudut pandang yang berbeda antara satu dengan yang lain. Ibn al-Jazarī (w. 833 H), misalnya, ia mendefinisikan *qirā'āt* adalah:[77]

علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن ، و اختلافها مَعْزُوّاً لناقله

"Ilmu yang membahas tentang tata cara penyampaian atau pengucapan kata-kata al-Qur'an dan perbedaannya, yang dinisbatkan kepada imām atau perawinya".[78]

---

[75] Seperti dalam ungkapannya, جمع و ضّم الشيء إلى بعضه ; mengumpulkan sesuatu kepada sebagian yang lain. Lihat, Nabīl ibn Muhammad Ibrahim ala Ismail, *'Ilm al-Qirā'āt: Nasy'atuhu, Aṭwāruhu, Aṡaruhu fī al-Lugah al-'Arabiyyah*, Cet. I (Riyādh: Maktabah al-Taubah, 2000), hlm. 26. Lihat juga pengertian etimologis ini dalam Muhammad ibn Mukrim ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, Juz. I (Beirut: Dār Ṣādir, t.th), hlm. 128.

[76] Maksudnya adalah النطق بالكلمات المكتوبة , yakni mengucapkan kata-kata yang tertulis. Baca, Abdul Azīz ibn Sulaimān Ibrahīm al-Muzaynī, *Mabāḥiṡ fī 'Ilm al-Qirā'āt,* Cet. I (Riyādh: Dār Kunūz Isybiliyya, 2011), hlm. 16. Bandingkan Ibrahīm Muṣṭafā, dkk., *Mu'jam al-Wāsiṭ,* Juz. II (Beirut: Dār al-Da'wah, t.th), hlm. 722.

[77] Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazarī, *Munjīd al-Muqri'īn wa Mursyīd al-Ṭālibīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1980), hlm. 3.

[78] Dalam kitab *al-Budūr al-Zāhirah* terdapat tambahan " اتفاقاً و اختلافاً ", yakni baik yang disepakati (oleh semua imām) maupun yang terjadi

Jika diperhatikan lebih cermat, definisi al-Jazarī ini sebenarnya ingin melihat *qirā'āt* secara umum, baik yang tingkatan *mutawātir, masyhūr* ataupun *syażż*.[79] Hal penting yang juga perlu dicatat di sini adalah bahwa *qirā'āt* harus melalui jalur periwayatan (*samā'ī*),[80] belajar dan bertemu langsung kepada guru (*talaqqī-musyāfaḥah*), serta sanadnya harus bersambung kepada Nabi saw.[81]

Berbeda dengan ungkapan Ibn al-Jazarī, al-Ṭūfi dan al-Zarkasyī (w. 794 H) lebih memandang *qirā'āt* dari sisi perbedaannya:

القراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كِتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف أو تثقيل ، و تحقيق أو تسهيل و نحو ذلك، بحسب اختلاف لغات العرب .

---

perbedaan. Baca, 'Abdul Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Budūr al-Zāhirah fi al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Syāṭibiyyah wa al-Durrah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th), hlm. 7. Hal senada juga diungkapkan oleh Ṭāsya Kubrā Zādah, menurutnya *qirā'āt* adalah ilmu yang mengkaji gambaran *naẓm al-Qur'ān* dari segi perbedaannya, baik yang *mutawātir* maupun yang *masyhūr*. Baca Nabīl Ismail, *'Ilm al-Qirā'āt: Nasy'atuhu..*, hlm. 27.

79 Nabīl Ismail, *'Ilm al-Qirā'āt: Nasy'atuhu..*, hlm. 27. Juga, Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fi 'Ulūm al-Qirā'āt*, Cet. II (Mekkah: al-Maktabah al-Imdādiyyah, 2001), hlm. 16.

80 Istilah *samā'ī* yang dimaksud dalam ilmu qirā'āt yaitu bacaan al-Qur'an tersebut diperoleh melalui atau dengan cara mendengar langsung dari bacaan Nabi saw. Dalam beberapa literatur juga digunakan istilah *naql*, yaitu diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa *qirā'āt* itu dibacakan langsung dihadapan Nabi saw, lalu beliau men-*taqrīr* (membenarkan)nya. Baca keterangannya dalam, Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo, 1995), hlm. 113.

81 Faḍl Ḥasan Abbās, *Itqān al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. II (Oman: Dār al-Furqān, 1997), hlm. 110-111.

"Yaitu perbedaan lafadz-lafadz al-Qur'an, baik menyangkut bentuk tulisan huruf maupun cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti takhfīf, tasqīl, dan sebagainya, yang disebabkan oleh perbedaan bahasa atau lahjah orang Arab".[82]

Definisi ini ingin memberikan gambaran yang lebih spesifik dari definisi sebelumnya, bahwa *qirā'āt* hanya dibatasi pada aspek-aspek yang memiliki perbedaan. Menurut al-Muzaynī, definisi semacam ini tidak begitu komprehensif.[83] Namun, menurut penulis, di sini telah disebutkan salah satu penyebab penting terjadinya perbedaan *qirā'āt* dari tinjauan sosiologis bangsa Arab, hanya saja belum dijelaskan bagaimana cara memperoleh *qirā'āt* yang sah.

Sementara itu, sebagian ulama memberikan pengertian *qirā'āt* dari ruang lingkup yang lebih luas, yaitu baik lafal-lafal al-Qur'an yang memiliki perbedaan maupun bacaan yang disepakati oleh semua imām qirā'āt, serta pentingnya periwayatan (sanad) dalam hal memperoleh *qirā'āt*. Hal ini terlihat seperti yang dikemukakan oleh al-Bannā (w. 1117 H) dan al-Qasṭalānī (w. 923 H) sebagai berikut:

القراءات علمٌ يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى و اختلافهم في اللغة و الإعراب ، و الحذف و الإثبات و غيره من حيث السماع أو النقل

"Suatu ilmu untuk mengetahui kesepakatan serta perbedaan para ahli qirā'āt tentang cara pengucapan lafal-lafal al-Qur'ān, seperti iṡbāt, ḥażf, dan sebagainya yang diperoleh

---

82 Najmuddīn al-Ṭūfī, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah,* Juz. II (Mesir: Muassasah al-Risālah, 1408 H) hlm. 21. Juga, Badaruddīn Muhammad bin 'Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 318.

83 Lihat, 'Abdul 'Azīz al-Muzaynī, *Mabāhiṡ fi 'Ilm..,* hlm. 16-17.

dengan cara samā'ī atau periwayatan"[84]

Selain itu, ada juga sebagian ulama yang mengaitkan definisi *qirā'āt* dengan mazhab atau imām tertentu selaku pakar *qirā'āt* yang bersangkutan, dan atau yang mengembangkan serta yang mempopulerkannya. Imām al-Zarqānī dan Mannā' al-Qaṭṭān merupakan representasi dari pendapat ini, menurutnya:

مذهب من مذاهب النطق في القرآن يذهب به إمام من الأئمة القرّاء مذهباً يخالف غيره مع اتفاق الروايات والطرق عنه ، سواء أكانت هذه المختلفة في نطق الحروف أم في هيئاتها

"Suatu mazhab tertentu dalam cara pelafalan al-Qur'an, dianut oleh salah seorang imām (qirā'āt) yang berbeda dengan mazhab yang lainnya, dengan adanya kesepakatan riwayat dan sanad, perbedaan ini baik dalam cara menuturkan huruf maupun bentuk huruf itu sendiri".[85]

Secara sederhana, dari berbagai pendapat sebagaimana yang telah diuraikan di atas, dapat dibagi menjadi dua kelompok:

1) Kelompok pertama adalah yang berpendapat bahwa *qirā'āt* hanya terbatas pada lafal-lafal al-Qur'an yang memiliki perbedaan bacaan. Kelompok ini diwakili oleh

---

[84] Ahmad ibn Muhammad al-Bannā, *Ittiḥāf Fuḍalā' al-Basyar bi al-Qirā'āt al-Arba'ah al-'Asyr*, Juz. I (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1987), hlm. 67. Bandingkan, Syihābuddīn al-Qasṭalānī, *Laṭā'if al-Isyārāt fi Funūn al-Qirā'āt*, Juz. I (Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, Lajnah Iḥyā' al-Turāṡ al-Islāmī, 1972), hlm. 170.

[85] Muhammad 'Abdul 'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz. I, Cet. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 410. Juga, Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. XI (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 162.

al-Zarkasyī, dkk.

2) Sementara kelompok yang lain, seperti Ibn al-Jazarī, al-Bannā, dan lain-lain, mereka mengatakan bahwa cakupan *qirā'āt* meliputi bacaan-bacaan yang disepakati maupun yang terjadi perbedaan.

Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik simpulan bahwa pada dasarnya *qirā'āt* menyangkut dua hal: *Pertama,* cara pengucapan lafal-lafal al-Qur'an, baik yang disepakati bacaannya ataupun yang terjadi perbedaan. Hal ini sekaligus menjadi obyek kajian dari ilmu qirā'āt. *Kedua*, adanya periwayatan dari Nabi saw, baik secara *samā'ī-fi'liyyah* maupun *taqrīriyyah*. Hal ini sekaligus menjadi sumber *qirā'āt* itu sendiri.

2. Al-Qur'an, *Qirā'āt*, dan Tajwid

a. Al-Qur'an dan *Qirā'āt*

Terdapat berbagai pendapat di kalangan ulama mengenai kaitan atau perbedaan antara *qirā'āt* dengan al-Qur'ān. Dalam masalah ini, secara garis besar dapat diringkas menjadi tiga kelompok:

Pertama, al-Zarkasyī yang diikuti oleh al-Bannā dan al-Qasṭ alānī, mengatakan bahwa al-Qur'an dan *qirā'āt* pada dasarnya adalah dua hal yang berbeda. Menurut mereka, titik tekan perbedaannya terletak pada subtansi keduanya. Sebab, al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi saw sebagai mukjizat (*al-i'jāz*) dan penjelasan (*al-bayān*),[86] sementara *qirā'āt* hanya

[86] Definisi al-Qur'an yang lebih komprehensif, seperti yang dikemukakan oleh 'Alī al-Ṣābūnī, yaitu:

القرآن هو كلام الله المعجز ، المنزل على خاتم الأنبياء و المرسلين بواسطة الأمين جبريل –عليه السلام- ، المكتوب في المصاحف ، المنقول إلينا بالتواتر ، المتعبد بتلاوته ، المبدوء بسورة الفاتحة و المختم بسورة الناس

"al-Qur'an adalah wahyu Allah sebagai mukjizat, yang diturunkan kepada Nabi

menyangkut perbedaan lafadz-lafadz wahyu tersebut serta tata cara pengucapannya.[87]

Kedua, pendapat yang dikemukakan oleh Muhammad Sālim Muḥaysin,[88] ia mengatakan bahwa al-Qur'an dan *qirā'āt* pada hakikatnya adalah satu. Sebab, menurutnya, al-Qur'an merupakan sumber dari *qirā'āt* itu sendiri.

Menurut peneliti, kedua pendapat ini kiranya perlu dikomentari lebih lanjut. Hal ini dikarenakan, boleh jadi di satu sisi ada benarnya dan di sisi lain terdapat kekeliruan. Mengenai pendapatnya al-Zarkasyī, pernyataannya harus diperjelas lebih lanjut. Jika yang ia maksud dalam pernyataannya adalah bahwa al-Qur'an dan *qirā'āt* keduanya mutlak berbeda, maka pendapatnya ini kurang tepat. Sebab, sebagaimana yang telah disepakati bahwa *qirā'āt* yang berstatus *mutawātir* dan *ṣaḥīḥ* merupakan bagian al-Qur'an itu sendiri, sehingga tidak ada perbedaan antara keduanya. Sedangkan jika yang dimaksud adalah *qirā'āt* yang dianggap *syāżż*, maka secara mutlak ia bukan (berbeda dengan) al-Qur'an.[89]

Muhammad saw melalui perantara Jibril, yang termaktub di dalam mushaf, diriwayatkan secara *mutawātir,* membacanya bernilai ibadah, dan dimulai dari surat al-Fātiḥah serta ditutup dengan surat al-Nās". Lihat, Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Karachi-Pakistan: Maktabah al-Busyrā, 2011), hlm. 8.

87 Al-Zarkasyī, *al-Burhān fi..*, hlm. 318. Juga, al-Bannā, *Ittiḥāf Fuḍalā'..*, Juz. I, hlm. 68-69. al-Qasṭalānī, *Laṭā'if al-Isyārāt..*, Juz. I, hlm. 171-172. Dalam pernyataannya, ia menegaskan:

واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما

88 Lihat, Muhammad Sālim Muḥaysin, *al-Qirā'āt wa Aṡaruhā fi 'Ulūm al-'Arabiyyah*, Juz. I (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1984), hlm. 10. Dalam kutipan pernyataannya:

أرى أن كلاً من القرآن و القراءات حقيقتان بمعنى واحد .... الخ

89 Baca selengkapnya dalam Faḍl Ḥasan Abbās, *Itqān al-Burhān..*, Juz.

Namun, dalam kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, al-Zarkasyī tidak menjelaskan pendapatnya ini lebih detail. Jika diperhatikan dalam tulisannya tersebut, setelah mengutarakan pendapatnya, al-Zarkasyi mengikutkan pendapat ini dengan pembahasan *qirā'āt* yang diterima (*mutawatir*). Dengan demikian, menurut hemat peneliti, secara tidak langsung al-Zarkasyī memahami bahwa *qirā'āt* yang berbeda dengan al-Qur'an tersebut ialah *qirā'āt* yang diterima keṣahīhannya (*mutawātir*). Di sinilah letak kekurangjelian dari pendapat al-Zarkasyī tersebut.

Begitu juga dengan pendapat Salīm Muḥaysin, dalam hal ini ia kurang memperhatikan:

a) Perbedaan bacaan tidak terjadi pada lafadz-lafadz al-Qur'an secara keseluruhan, namun hanya pada sebagian besarnya.

b) *Qirā'āt* secara definitif mencakup semua tingkatan, baik *qirā'āt* yang *mutawātir* maupun *syāżż*. Ketika *qira'at* yang diterima keṣahīhannya adalah bagian dari dan al-Qur'an itu sendiri, maka *qirā'āt* yang tidak diterima (*syāżż*) adalah bukan al-Qur'an.[90] Dalam bahasanya pentahqiq kitab *al-Maṣāḥif,* 'Abd al-Sabḥān Wā'iẓ, dimungkinkan hanya sebagai tafsir atau penjelasan dari al-Qur'an.[91]

Dari dua argumentasi ini, setidaknya dapat dipahami bahwa al-Qur'an dan *qirā'āt* tidak mutlak sama atau perbeda sama sekali.

II, hlm. 111-112. Juga, al-Bannā, *Ittiḥāf Fuḍalā'..*, Juz. I, hlm. 69, khususnya bagian *tahqīq*, catatan kaki no. 2.

90 Lihat Aḥmad Mufliḥ al-Qāḍāt, dkk. *Muqaddimāt fī 'Ilm al-Qirā'āt* (Oman: Dār 'Ammār, 2001), hlm. 49-50.

91 Abū Bakar Abdullāh ibn Sulaimān al-Sijistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif,* Juz. II, Cet. II (Beirut: Dār al-Basyār al-Islāmiyyah, 2002), hlm. 294, footnote no. 3.

Namun, di satu sisi ada perbedaan, di sisi yang lain juga ada kesamaan antara keduanya.

Ketiga, adalah pendapat yang lebih moderat dalam menyikapi antara al-Qur'an dan *qirā'āt*. Kelompok ini dimotori oleh Sya'bān M. Ismail.[92] Ia mengatakan bahwa keduanya tidak ada perbedaan secara mutlak, sebagaimana keduanya juga tidak sama persis secara keseluruhan. Akan tetapi, di antara keduanya ada keterkaitan yang sangat erat. Alasannya, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa perbedaan *qirā'āt* tidak meliputi semua kata dalam al-Qur'an, hanya terjadi pada sebagian besar bacaan. Begitu juga bahwa al-Qur'an pada hakikatnya adalah *qirā'āt* yang diterima (*mutawātir*), sedangkan *qirā'āt syāżżah* bukan bagian dari al-Qur'an.

b. *Qirā'āt* dan Tajwid

Pada bagian ini juga akan diuraikan bagaimana hubungan dan perbedaan antara *qirā'āt* dan tajwid. Seperti yang telah dijelaskan di atas, studi *qirā'āt* pada dasarnya mengkaji tentang derivasi perbedaan lafadz-lafadz al-Qur'an serta tata cara pelafalannya, yang terbagi menjadi dua macam:

a. *al-Uṣūl*, yaitu kaidah-kaidah umum yang berlaku dan tersebar pada mayoritas kata-kata dalam al-Qur'an. Misalnya, bacaan *imālah, idghām, madd,* dan sebagainya.

b. *al-Furū'* (*al-Farsy*), yaitu kaidah-kaidah khusus menurut suatu *qirā'āt* tertentu. Misalnya, kata (ملك) dalam surat al-Fatihah, qirā'āt 'Āṣim[93] dan al-Kisā'ī membacanya

---

[92] Pendapat ini dinukil oleh 'Abdul 'Azīz al-Muzaynī, *Mabāhiṡ fi 'Ilm..,* hlm. 18. Bandingkan, 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fi 'Ulūm..*, hlm. 22.

[93] Dalam tesis ini, khusus penulisan kata 'qirā'āt' yang jika sebelumnya bersambung dengan kata ilmu, imām, dan mushaf, maka keduanya

dengan *isbāt alif* (مالك), sementara imām-imām yang lain membacanya tanpa *alif*.[94]

Sedangkan, pengertian tajwid menurut sebagian ulama adalah aturan membaca al-Qur'an sesuai *makhraj* dan sifat huruf-hurufnya dengan sebagus mungkin.[95] Dari sini dapat disederhanakan bahwa studi tajwid mengkaji tentang bentuk bunyi huruf-huruf al-Qur'an.

Dengan memperhatikan pembahasan di atas, maka dapat dipahami hubungan dan perbedaan antara keduanya. Letak kaitan keduanya adalah pada *al-uṣūl* dalam studi ilmu qirā'āt, yang juga merupakan obyek kajian dari bidang ilmu tajwīd. Sementara perbedaannya terletak pada kaidah *al-farsy* yang khusus dalam bidang *qirā'āt*, dan pembahasan mengenai *makhraj* dan *ṣifat al-ḥurūf* khusus dalam disiplin ilmu tajwīd.[96]

Perbedaan keduanya secara ringkas, sebagaimana yang

---

ditulis tegak. Namun, jika kata tersebut berdiri sendiri, tanpa ada kata yang frase yang menyambungnya, maka tetap akan ditulis *italic* (miring).

94 Lihat, Abū Bakar Aḥmad ibn al-Ḥusīn ibn Mahrān al-Aṣbahānī, *al-Mabsūṭ fī al-Qirā'āt al-'Asyr* (Damaskus: Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, 1980), hlm. 86.

95 Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm..,* hlm. 178. Menurut definisinya, tajwīd adalah

إعطاء الحروف حقوقها و ترتيبها ، و رد الحرف إلى مخرجه و أصله ... الخ .

Bandingkan juga dengan pengertian ini:

الإتيان بالكلمات القرآنية جيدة اللفظ تطابق أجود نطق لها .

Lihat, *Iḥkām al-Aḥkām fī Tajwīd al-Qur'ān,* Juz I, hlm. 1, dalam CD-RoM al-Maktabah al-Syamilah,versi 3.61, 2007.

96 Abdul Hādī al-Faḍlī, *Tārīkh al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah* (Beirut: Dār al-Qalam, t.th), hlm. 127-128. Juga, M. al-Dusuqi Amīn Kahīlah, *Uṣūl wa Ḍawābit 'Ilm al-Qirā'āt wa 'Ulūm al-Sab'ah* (Kairo: Dār al-Salām, 2013), hlm. 11.

diungkapkan oleh Hasanuddin AF[97], adalah bahwa *qirā'āt* menyangkut tata cara pengucapan lafal, kalimat dan dialek *(lahjāt)* kebahasaan al-Qur'ān, sedangkan tajwid sesuai dengan pengertiannya adalah pengucapan huruf al-Qur'ān secara tertib sesuai dengan *makhrāj* dan bunyi asalnya. Jadi, tajwīd lebih menyangkut tata cara dan kaidah-kaidah teknis yang dilakukan untuk memperindah bacaan al-Qur'ān.

3. Klasifikasi *Qirā'āt*

a. Segi Perbedaan

Pada dasarnya para ulama sepakat bahwa memang terjadi perbedaan-perbedaan dalam beberapa segi (bacaan) al-Qur'an, namun mereka masih berselisih pendapat tentang batasan-batasannya. Di sini penulis akan menukil pendapat Ibn al-Jazarī (w. 833 H), al-Rāzī (w. 604 H),[98] Ibn Qutaibah (w. 279 H),[99] dan al-Bāqilānī (w. 403 H), yang menurut pengamatan penulis lebih layak untuk diterima. Menurut mereka, segi-segi perbedaan *qirā'āt* secara garis besar dapat dikelompokkan sebagai berikut:

a. Perbedaan dari segi *i'rāb* kata, tanpa merubah makna dan bentuk tulisan (*rasm*). Contohnya, (و يضيق صدري)[100] bisa dibaca *ḍammah qāf* (يضيق), atau dibaca *fatḥah*. Demikian

---

97 Hasanuddin AF, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan..,* hlm. 118-119.

98 Dalam hal ini, al-Rāzī secara khusus menambahkan dua kategori, yaitu perbedaan *ism*, seperti *mufrad, jam',* atau *muṡannā*, dan sebagainya, serta perbedaan *taṣrīf*, seperti *fā'il-maf'ūl*, dan sebagainya. Dan ia juga memasukkan perbedaan dialek bahasa Arab, seperti *imālah, tafkhīm,* dan lainnya dalam segi perbedaan *qirā'āt*.

99 Ibn Qutaibah, *Ta'wīl Musykīl al-Qur'ān,* Cet. II (Kairo: Maktabah Dār li al-Turāṡ, 1973), hlm. 28-29.

100 QS. al-Syu'arā [26]: 13.

juga (هن أطهر لكم),[101] yang bisa dibaca dengan *ḍammah rā'* (أطهر), atau dibaca *fatḥah*, tanpa harus mengubah bentuk tulisan dan maknanya.

b. Perbedaan pada *i'rāb* atau harakat kata, disertai dengan perubahan makna, tetapi bentuk tulisannya (*rasm*) tidak berubah.

Contohnya, (ربنا باعد بين أسفارنا)[102], bisa dibaca dengan bentuk *amr* (ربَّنا بَاعِدْ), sehingga maknanya: "*ya Tuhan kami, jauhkanlah jarak perjalanan kami*". Ayat ini bisa juga dibaca dengan bentuk *māḍī'*, yaitu (ربُّنا بَاعَدَ), sehingga maksudnya adalah Tuhan telah menjauhkan perjalanan mereka.

c. Berbeda huruf, berubah makna, tetapi bentuk tulisannya tetap. Contohnya (انظر إلى العظام كيف ننشزها),[103] yang bisa dibaca (ننشزها) dengan menggunakan huruf *zāy*, yang berarti: "*Kami menutupinya*", atau (ننشرها) dengan menggunakan huruf *rā'*, yang makna "*membangkitkan kembali*".

d. Perbedaan pada huruf dengan disertai perubahan bentuk (*rasm*), tanpa merubah makna. Contohnya (كالعهن المنفوش),[104] kalimat ini juga bisa dibaca seperti ini (كالصوف المنفوش). Demikian juga, (و زادكم في الخلق بسطة),[105] dengan *sīn* atau (بصطة) dengan *ṣād*, keduanya bermakna sama, tanpa ada perbedaan.

---

101 QS. Hūd [11]: 78.
102 QS. Saba' [34]: 19.
103 QS. al-Baqarah [2]: 359.
104 QS. al-Qāri'ah [101]: 5.
105 QS. al-A'rāf [7]: 69.

e. Perbedaan pada huruf kata, disertai dengan perubahan bentuk (*rasm*) dan makna. Contohnya, (و طلع منضود)[106] yang dibaca (طلح) dengan *ḥā'*, yang berarti "pohon pisang", atau dibaca (طلع) dengan *'ain,* yang artinya pemandangan. Dari segi *rasm*, keduanya berbeda, sehingga maknanya pun ikut berubah.

f. Perbedaan dalam bentuk *taqdīm ta'khīr*, yaitu mendahulukan atau mengakhirkan kata atau kalimat tertentu dalam susunan suatu ayat al-Qur'an. Misalnya kalimat, (و جاءت سكرة الموت بالحق)[107] yang juga dapat dibaca, (و جاءت سكرة الحق بالموت). Begitu pula, (فأذاقها الله لباس الجوع و الخوف)[108] yang juga bisa dibaca, (فأذاقها الله لباس الخوف و الجوع).

g. Perbedaan karena ada penambahan (*ziyādah*) dan pengurangan (*nuqṣān*). Misalnya, (و ما عملت أيديهم)[109] yang juga bisa dibaca (و ما عملته أيديهم). Begitu pula ayat, (إن الله هو الغني الحميد)[110] yang juga bisa dibaca, (إن الله الغني الحميد).

Dalam permasalahan ini ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, bahwa semua segi-segi perbedaan sebagaimana yang dikemukakan di atas, menurut Ibn al-Jazarī, mencakup semua *qirā'āt*, baik yang *ṣaḥīḥ* maupun yang *syāżż*.[111] Selain itu, perubahan makna

---

106 QS. al-Wāqi'ah [56]: 29.

107 QS. Qāf [50]: 19.

108 QS. al-Naḥl [16]: 112.

109 QS. Yāsīn [36]: 35.

110 QS. Luqmān [31]: 26.

111 Lihat, Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi al-Qirā'āt..*, Juz I, hlm. 26-27. Kemungkinan yang dimaksud dalam pembagian segi perbedaan *qirā'āt* menurut Ibn al-Jazarī ini adalah pembagian secara umum yang mencakup semua macam dan jenis *qirā'āt,* baik yang *ṣaḥīḥ, syāżż, ḍa'īf,* maupun *munkar,* sebagaimana yang ia ungkapkan dalam

dan bentuk *rasm* karena adanya segi perbedaan-perbedaan tersebut pada dasarnya tidaklah kontradiktif (تناقض أو تضادّ لا), melainkan bersifat variatif (تنوّع).[112]

b. Faktor Terjadinya Perbedaan

Sebagaimana diketahui, al-Qur'an merupakan *kalāmullāh* yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad saw melalui perantaraan Jibril. Hal ini berlangsung sejak turunya wahyu pertama hingga seluruh ayat-ayat al-Qur'an selesai diwahyukan. Kemudian apa yang diwahyukan Allah dengan segera Nabi saw mengajarkan kepada para sahabat dan umat Islam masa itu.

Selanjutnya para sahabat secara mengalir menyampaikan dan mengajarkannya juga kepada *tābiʿīn,* selanjutnya kepada *tābiʿ al-tābiʿīn.* Demikianlah seterusnya bacaan al-Qur'an disampaikan dan diajarkan kepada kaum muslimin dari generasi ke generasi berikutnya, sebagaimana penyampaian dan periwayatan yang terjadi pada hadis. Dari ini jelaslah bahwa *qirā'āt* al-Qur'an bersifat *tawqīfiyyāt,* dan bukan *ikhtiyāriyyāt,* dalam artian bahwa *qirā'āt* memang bersumber dari Nabi saw dengan ketentuan sanad tertentu, bukan hasil ijtihad *qurrā'* semata.[113]

Terkait faktor atau sebab-sebab terjadinya perbedaan bacaan al-Qur'an, para ulama dalam hal ini terdapat pendapat yang sangat

---

pernyataannya:

«.... وذلك أني تتبعت القراءات صحيحها و شاذها و ضعيفها و منكرها فإذا هو يرجع إختلافها إلى سبعة أوجه من الإختلاف لا يخرج عنها».

Secara pribadi, peneliti kurang setuju dengan klasifikasi segi perbedaan *qirā'āt* menurut Ibn al-Jazarī ini. Sebab, pembagian segi perbedaan sebenarnya yang diinginkan hanyalah untuk *qirā'āt ṣaḥīḥah*, bukan yang termasuk *syāżżah*.

112 Faḍl Ḥasan Abbās, *Itqān al-Burhān fi..*, Juz. II, hlm. 135-137.

113 Hasanuddin AF*, Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan..,* hlm. 123.

beragam:

Sebagian ulama berpendapat, bahwa perbedaan *qirā'āt* itu disebabkan karena perbedaan bacaan Nabi saw. Artinya, dalam menyampaikan dan mengajarkan al-Qur'ān kepada para sahabatnya, Nabi tidak hanya membacakannya dalam satu versi *qirā'at*, melainkan berbagai macam versi.[114] Adanya *qirā'at-qirā'at mutawātir* yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi saw dan tersebar sampai sekarang, merupakan bukti kuat atas hal ini.

Sebagian yang lainnya mengatakan perbedaan *qirā'at* al-Qur'ān disebabkan karena adanya pengakuan dan pembenaran (*taqrīr*) Nabi saw terhadap berbagai *qirā'at* yang berlaku di kalangan umat Islam waktu itu. Hal ini menyangkut perbedaan *lahjāt* atau dialek kebahasaan di antara mereka dalam mengucapkan lafaẓ-lafaẓ tertentu dari al-Qur'ān, sebagai bentuk dispensasi terhadap mereka.

Dalil yang dirujuk adalah sebagaimana pendapat Ibn Qutaibah,[115] ia mengatakan bahwa suku Hużail membaca (تسود) dengan *kasrah tā',* karena mereka terbiasa memakai lafadz ini dalam percakapan sehari-hari, dan Nabipun membenarkan bacaan

---

[114] Bukti tentang pengajaran Nabi saw berbagai ragam *qirā'āt* ini adalah Mengutip pendapat dari riwayat al-Ḥākim dari Abū Bakar bahwa Nabi saw pernah membaca ayat ini [QS. al-Raḥmān (55): 76]

(مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ),

dengan versi

(مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفَارِفٍ خُضْرٍ وَعَبَاقَرِيٍّ حِسَانٍ).

Begitu juga hadis dari Abū Hurairah, bahwa Nabi pernah membaca [QS. al-Sajdah (32): 17], yaitu

(لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ),

dengan versi

(لَهُم مِّن قُرَّاتِ أَعْيُنٍ).

[115] Ibn Qutaibah, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān,* hlm. 30.

semacam ini sebagai bentuk keringanan bagi mereka.

Sementara itu, ada juga melihat perbedaan *qirā'āt* ditinjau dari kondisi sosio-historis bangsa Arab pada masa turunnya al-Qur'ān, yaitu adanya perbedaan *lahjāt* atau dialek kebahasaan di kalangan mereka.[116] Pendapat ini diakui oleh Ibn Qutaibah (w. 279 H), Abū Syāmah (w. 665 H) dan Ṭāhā Ḥusīn. Menurut mereka, riwayat al-Ḍaḥḥāk dari Ibn 'Abbās jelas menunjukkan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an ini berdasarkan bahasa atau dialek setiap suku Arab.

Namun, pendapat Ibn Qutaibah dan yang sepakat dengannya ini dikomentari oleh para sarjana Muslim kontemporer, seperti 'Alī al-Jundi, Ṣāliḥ Samāk, dan lain-lain, yang dalam pendangan mereka, perbedaan *lahjāt* ini tidak serta merta menjadi sebab utama adanya perbedaan *qirā'āt* secara umum, melainkan hanya sebagian kecil.[117] Begitu juga, bukan berarti para sahabat yang membaca al-Qur'an sesuai dengan dari *lahjāt* atau dialek lantas mereka membuat ijtihad sendiri tentang *qirā'āt*-nya. Akan tetapi semua dialek yang

---

[116] Menurut hasil penelitian John Supriyanto, di dalam tesisnya ia mengatakan bahwa aspek sosiologis yang mempengaruhi terjadinya perbedaan *qirā'āt* ada tiga faktor: 1) Keadaan bangsa Arab yang mayoritas tidak bisa membaca-menulis (*ummīy*), 2) Keluasan bahasa Arab. Keadaan bahasa Arab pada saat al-Qur'an diturunkan sangat luas dan mencapai kemajuan, sehingga sangat pantas menjadi bahasa al-Qur'an. Bahkan karena keluasaan bahasa inilah sebagian sahabat tidak dapat memahamai bahasa mereka sendiri, dan 3) Kesukuan dan dialek antar suku. Tiga faktor inilah yang menyebabkan al-Qur'an diturunkan dalam berbagai versi *qirā'āt*, sebagai bentuk keringanan bagi umat, khususnya masyarakat Arab waktu itu. Baca selengkapnya dalam, John Supriyanto, "Memahami Makna Hadis "*Unzila al-Qur'ān 'alā Sab'ah Aḥruf*" (Tinjauan Sosio-Historis Keragaman Qirā'āt)", *Tesis* (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2003), hlm. 116-127.

[117] 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Tārīkh al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, hlm. 95-96.

termuat dalam semua *qirā'āt* tersebut juga bersumber dari legitimasi Nabi saw, yang sudah dibaca dihadapan Nabi saw kemudian beliau menetapkan atau membenarkannya.

Dari berbagai pendapat diatas, pada prinsipnya memiliki makna yang sama, bahwa sumber utama penyebab terjadinya perbedaan bacaan al-Qur'ān kesemuanya bermuara kepada Nabi, baik karena memang beliau menyampaikan dan membacakannya kepada para sahabat dengan versi *qirā'āt* yang berbeda, maupun berdasarkan *taqrīr* atau pengakuan beliau terhadap *qirā'āt* yang berbeda di kalangan sahabat waktu itu. Apalagi jika diteliti terhadap perbedaan *qirā'āt* dalam mushaf-mushaf yang dikirim oleh Khalifah 'Uṡmān ibn 'Affān (w. 25 H) juga sangatlah sedikit, sehingga tidak mungkin menimbulkan banyak varian. Misalnya, perbedaan antara mushaf Madinah dengan mushaf Iraq berjumlah hanya sekitar dua belas macam, dan antara mushaf Kufah dengan mushaf Basrah berjumlah lima perbedaan.

4. Tingkat dan Macam *Qirā'āt*

a. Standar Validitas *Qirā'āt*

Dalam rangka menjaga keabsahan al-Qur'ān dan *qirā'āt*-nya, para ulama membuat pedoman dan syarat-syarat tertentu guna menetapkan mana bacaan yang dapat diterima (*maqbūlah*), dan mana bacaan yang ditolak (*mardūdah*). Standarisasi (*miqyās*) yang dibuat oleh para ulama ini berbeda-beda, namun pada prinsipnya masih berhubungan satu sama lain.

Ibn Khālawaih (w. 370 H),[118] misalnya, ia menetapkan syarat-syarat *qirā'āt* yang diterima sebagai berikut:

---

[118] Lihat, Ibn Khālawaih, *al-Ḥujjah fi al-Qirā'āt al-Sab'*, Cet. III (Beirut: Dār al-Syurūq, 1979), hlm. 31-35.

a. مطا بقة القراءة للرسم, sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf*

b. موافقة القراءة العربية, sesuai dengan kaidah bahasa Arab

c. توارث نقل القراءة, dengan periwayatan bersambung sampai kepada Nabi saw.

Dalam hal ini, Makkī ibn Abī Ṭālib (w. 437 H)[119] juga mengemukakan persyaratan diterimanya suatu *qirā'āt*, yaitu:

a. قوة وجه القراءة في العربية, sesuai dengan kaidah bahasa Arab yang baku.

b. مطا بقة القراءة للرسم, sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf*.

c. إجتماع العامة عليها , disepakati oleh para *qurrā'* pada umumnya.

Sedangkan al-Kawāsyī (w. 680 H)[120] mengajukan persyaratan diterimanya *qirā'āt* adalah:

a. صحة السند , memiliki ketersambungan sanad yang *ṣaḥīḥ*

b. موافقة العربية , sesuai dengan kaidah bahasa Arab yang baku.

c. مطابقة الرسم , sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf*.

Sementara itu, Ibn al-Jazarī (w. 833 H)[121] juga mengajukan syarat sebagai berikut:

a. صحة السند , memiliki ketersambungan sanad yang *ṣaḥīḥ*

b. موافقة العربية مطلقا , sesuai dengan kaidah bahasa Arab secara mutlak.

c. مطابقة الرسم ولو تقديرا , sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf* meskipun tidak harus sama.

Dari syarat-syarat yang ditentukan keempat ulama di atas,

---

[119] Lihat, Makkī ibn Abī Ṭālib Ḥammūsy al-Qīsiy, *al-Ibānah 'an Ma'ānī al-Qirā'āt* (Mesir: Dār Nahḍah, t.th), hlm. 89.

[120] 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Tārīkh al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, hlm. 110.

[121] Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi al-Qirā'āt*.., Juz I, hlm. 9-10.

terlihat dua syarat yang sama-sama disepakati sebagai syarat mutlak diterimanya suatu *qirā'āt,* yakni harus sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf* (مطا بقة القراءة للرسم) dan kaidah bahasa Arab (قوة وجه القراءة في العربية). Sedangkan mengenai satu persyaratan lainnya, al-Kawāsyī dan Ibn al-Jazarī menyebutnya dengan istilah *ṣiḥḥah al-sanad,* sedangkan Ibn al-Khalawaih menyebutnya dengan *tawāruṣ al-naql,* sementara Makkī ibn Abī Ṭālib dengan istilah *ijtimā' al-'āmmah.* Namun demikian, kedua istilah yang disebut terakhir pada hakikatnya sama maknanya dengan *ṣiḥḥah al-sanad*. Artinya yang dimaksud dengan *tawāruṣ al-naql* adalah kesahihan sanad, demikian pula yang dimaksudkan dengan istilah *ijtimā' al-'āmmah,* karena kesepakatan mayoritas ahli qirā'āt adalah kesepakatan dalam hal periwayatan.[122]

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa suatu *qirā'āt* dapat diterima jika telah memenuhi ketiga syarat di atas, yakni ṣaḥīḥ sanad, sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf,* dan sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Oleh karenanya, setiap *qirā'āt* yang telah memenuhi tiga persyaratan diatas maka bacaannya sudah dapat diterima (*maqbūlah*). Tegasnya, pedoman diterimanya suatu *qirā'āt* ialah tergantung pada pemenuhannya pada tiga syarat diatas, ia tidak tergantung pada *qirā'āt* siapa atau dari berapa orang dan sebagainya.

b. Tingkatan *Qirā'āt*

Dari persyaratan di atas, para ulama mengklasifikasi macam-macam dan tingkatan *qirā'āt* dilihat dari berbagai sudut pandang. *Qirā'āt* jika ditinjau dari kuantitas atau perawinya, para ulama membaginya menjadi enam macam:

a. المتواتر , *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh sekelompok besar perawi dan tidak mungkin mereka sepakat untuk

[122] 'Abd al-Hādi al-Faḍlī, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah* (Beirut: Dār al-Majma' al-'Ilmī, 1979), hlm. 125.

berbohong.[123] Sebagai contoh, yang masuk dalam kategori ini adalah *al-qirā'āt al-sab'*.

b. المشهور, *qirā'āt* yang diriwayatkan orang banyak dan ṣaḥīḥ, meskipun belum sampai kepada derajat *mutawātir*. Di samping itu, bacaannya sudah sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan salah satu *rasm 'Usmānī*.[124]

c. الأحاد , *qirā'āt* yang memiliki sanad ṣaḥīḥ, namun bacaannya menyalahi kaidah bahasa Arab dan *rasm al-muṣḥaf*.

d. الشاذ, *qirā'āt* yang tidak memiliki sanad ṣaḥīḥ, bertentangan dengan *rasm al-muṣḥaf* dan kaidah bahasa Arab.[125] Contohnya, pada QS. al-Fātiḥah [1]: 4, terdapat bacaan dengan versi (مَلَكَ يَوْمَ الدِّيْنِ).

e. الموضوع , *qirā'āt* yang tidak memiliki sandaran dan tidak bersumber kepada Nabi saw, contohnya وَكَلَّمَ اللهَ مُوْسَى تَكْلِيْمًا (*Allāh,* dibaca *naṣb*-sebagai obyek). *Qirā'āt* tersebut merupakan versi lain dari QS. al-Nisā' [4]: 164, yaitu وَكَلَّمَ اللهُ مُوْسَى تَكْلِيْمًا (*Allāh,* dibaca *raf'*-sebagai subyek).[126]

f. المدرج , merupakan *qirā'āt* yang berfungsi sebagai tafsir atau penjelasan dalam suatu ayat tertentu. Contohnya, qirā'āt Ibn 'Abbās dalam QS. al-Baqarah [2]: 198,

---

[123] Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*.., Juz. I, hlm. 335. Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*.., hlm. 178.

[124] Sya'bān Muhammad Ismail, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā'āt* (Mekkah: Maktabah Sālim, 2001), hlm. 54. Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*.., Juz. I, hlm. 335.

[125] Nabīl Ismail, *'Ilm al-Qirā'āt: Nasy'atuhu*.., hlm. 44.

[126] Lihat Labīb al-Said, *al-Jam' al-Ṣautī al-Awwal li al-Qur'ān al-Karīm –aw- al-Muṣḥaf al-Murattal: Bawā'iṣuhu wa Mukhtatatuhu* (Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.th), hlm. 166. Menurutnya, versi bacaan ini merupakan salah satu contoh *qirā'āt* ahli bid'ah dari kelompok mazhab Mu'tazilah.

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ

Kalimat فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ merupakan *qirā'āt* yang dimaksud, dan merupakan penjelasan dari kalimat sebelumnya.

Sedangkan *qirā'āt* ditinjau dari segi kualitas sanadnya, para ulama membagi berdasarkan tingkatannya, yaitu:[127]

1. المتواترة , yaitu *qirā'āt* yang sesuai dengan kaidah bahasa Arab, sesuai dengan *rasm* salah satu *muṣḥaf 'Usmānī* dan diriwayatkan secara *mutawātir*.
2. الصحيحة , yaitu *qirā'āt* yang dapat diterima atau dibenarkan. *Qirā'āt* ini kemudian terbagi menjadi dua macam:
   - *Pertama: qirā'āt* yang telah memenuhi tiga persyaratan diatas (ṣaḥīḥ sanad, tidak menyalahi *rasm al-muṣḥaf,* dan tidak bertentangan dengan kaidah bahasa Arab). Bagian ini terbagi menjadi dua lagi, yakni *qirā'āt* yang *masyhūr* (مستفيضة) dan tidak *masyhūr* (غير مستفيضة).
   - *Kedua: al-qirā'āt al-syāżżāt* yakni *qirā'āt* yang sanadnya ṣahih, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, namun menyalahi *rasm al-muṣḥaf.*

c. Macam-macam *Qirā'āt*

Sebelumnya telah diklasifikasikan *qirā'āt* yang dilihat dari segi kualitas serta kuantitas *qirā'āt* dan sanadnya. Sementara *qirā'āt* jika dilihat dari jumlah orang yang membawanya, dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Ada yang membaginya menjadi *qirā'āt* enam, *qirā'āt* tujuh, *qirā'āt* delapan, *qirā'āt* sepuluh, *qirā'āt* sebelas, *qirā'āt* tiga belas dan *qirā'āt* empat belas. Namun dari sekian banyak *qirā'āt* tersebut, hanya tiga macam *qirā'āt* yang lebih banyak dikenal

[127] 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Tārīkh al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, hlm. 57-58.

sampai sekarang, yaitu *qirā'āt* tujuh, *qirā'āt* sepuluh, dan *qirā'āt* empat belas.

a. *Al-Qirā'āt al-Sab'*, yakni *qirā'āt* yang disandarkan kepada tujuh imām qirā'āt yang masyhur, yaitu Nāfi' (w. 167 H), Ibn Kaṡīr (w. 120 H), Abū 'Amr (w. 154 H), Ibn 'Āmir (w. 118 H), 'Āṣim (w. 128 H), Ḥamzah (w. 156 H), dan al-Kisā'ī (w. 189 H).

   Makkī al-Qīsiy mengatakan bahwa ada dua alasan mengapa dinamakan *al-qirā'āt al-sab': Pertama*, Khalifah 'Usmān ketika mengirim mushaf ke berbagai daerah itu jumlahnya ada tujuh yang masing-masing disertai dengan imām qirā'āt yang mengajarkannya. Karenanya nama *qirā'āt* tersebut berasal dari jumlah *qurrā'* yang mengajarkannya yakni "*sab'ah*". *Kedua,* karena tujuh *qirā'āt* itulah yang sesuai dengan tujuh cara (dialek) al-Qur'ān diturunkan.[128]

   Dalam hal menanggapi status keabsahan *al-qirā'āt al-sab'*, jumhur ulama menyatakan bahwa *qirā'āt* tersebut merupakan bacaan yang diriwayatkan secara *mutawātir* dari Nabi saw. Meskipun demikian, terdapat sebagian ulama yang mempertanyakan apa yang dimaksudkan dengan *mutawātir* dalam periwayatan ini, apakah *mutawātir* dari Nabi saw ataukah *mutawatir* dari para *qurrā'* yang tujuh.

   Menjawab pertanyaan itu, al-Zarkasyī,[129] misalnya, menyatakan bahwa *al-qirā'āt al-sab'* ini diriwayatkan

[128] Lihat, Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qīsiy, *al-Ibānah 'an Ma'ānī*.., hlm. 90.

[129] Badruddīn Muhammad al-Zarkasyī, *al-Burhān fi Ulūm*.., Juz I, hlm. 319.

secara *mutawātir* dari para *qurrā' sab'ah*. Sedangkan mengenai ke-*mutawātir*-annya dari Nabi saw masih perlu dipertanyakan. Hal ini dikarenakan sanad yang disebutkan oleh para imām tujuh dalam kitab-kitab mereka merupakan riwayat perorangan dari perorangan yang tidak mencapai derajat *mutawātir*.

Berbeda dengan al-Zarkasyī, al-Qasṭalānī memberikan jawaban dengan menyatakan bahwa terbatasnya sanad yang disebutkan para imām qirā'āt tujuh tidak menafikan adanya sanad *qirā'āt* tersebut dari rawi yang lainnya. Dinisbatkannya *al-qirā'āt al-sab'* tersebut kepada para imām qirā'āt dengan menyebut sanad tertentu sebagai sandaran periwayatan *qirā'āt* mereka. Hal ini dimaksudkan untuk memelihara *qirā'āt* serta untuk mengingat guru mereka. Sementara masing-masing mereka pada generasi manapun, menerima *qirā'āt* tersebut dari sanad yang mencapai derajat *mutawātir*. Sebab, al-Qur'an di negeri manapun diterima oleh sekelompok orang banyak dari orang banyak melalui para imām qirā'āt mereka, dan demikianlah prosesnya dari generasi satu kepada generasi selanjutnya.[130]

Berdasarkan keterangan diatas, dapat ditarik kesimpulan bahwa status ke*mutawātir*-an dari *al-qirā'āt al-sab'* tidak dapat dibantah lagi. Pendapat-pendapat di atas juga dapat dijadikan argumen untuk mengatakan bahwa ke-*qur'āniy*-an dari *al-qirā'āt al-sab'* sangat terjamin, karena unsur pokok dari suatu *qirā'āt* untuk dikatakan benar-

[130] Baca, Syihābuddīn al-Qasṭalānī, *Laṭā'if al-Isyārāt li*.., hlm. 78. Juga, Hasanuddin AF, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan*.., hlm. 155-156.

benar merupakan 'wahyu' adalah periwayatannya yang *mutawātir*, baik itu *mutawātir* dari Nabi saw maupun *mutawātir* dari para imām qirā'āt'.

b. *Al-Qirā'āt al-'Asyr*, yaitu *qirā'āt* yang bacaannya disandarkan kepada sepuluh imam qirā'āt yang diakui kaum muslim secara umum. Munculnya kategori *al-qirā'āt al-'asyr* ini, menurut sebagian ulama dikarenakan adanya kelemahan yang terdapat dalam *al-qirā'āt al-sab'* itu sendiri. Dengan kejadian inilah menyebabkan adanya reaksi dari sejumlah otoritas muslim ketika pembatasan bacaan kanonik kepada ketujuh 'sistem' bacaan ditetapkan.[131]

   Imām qirā'āt yang dimaksudkan dalam *al-qirā'āt al-'asyr* adalah ketujuh imām yang masuk dalam kategori *al-qirā'āt al-sab'* ditambah dengan tiga imām qirā'āt yaitu: Abū Ja'far al-Madanī (w. 130 H), Ya'qūb al-Haḍramī (w. 205 H), Khalaf al-Bazzār (w. 229 H).

c. *Al-Qirā'āt al-Arba' 'Asyrah* yaitu bacaan yang dinisbatkan kepada imām qirā'āt yang empat belas. *Qurrā'* yang dimaksud adalah kesepuluh imām dari *al-qirā'āt al-'asyr* dan ditambah dengan empat imām, yakni Ibn Muḥaiṣin (w. 123 H), Yaḥyā al-Yazīdī (w. 202 H), Ḥasan al-Baṣri (w. 110 H), dan al-A'masy (w. 138 H).

5. Sejarah Perkembangan *Qirā'āt*

a. Periode Pertumbuhan dan Penyebaran *Qirā'āt*

1. *Qirā'āt* Fase Nabi saw

Al-Qur'an secara fakta merupakan wahyu Allah yang

[131] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), hlm. 317.

diturunkan kepada Nabi saw melalui perantara Jibril, sebanyak tujuh huruf (*sab'ah aḥruf*). Demikian juga dengan *qirā'āt*, ia juga bagian dari wahyu dari Allah yang disampaikan kepada Nabi saw sebagai bentuk kemudahan bagi umat dalam membaca Kitab Suci tersebut.

Sebagai bagian awal dari periode permulaan *qirā'āt* ini adalah masa-masa di mana Nabi saw menerima wahyu sekaligus belajar (*qirā'āt*) al-Qur'an dari Jibril. Wahyu dalam bentuk al-Qur'an ini diajarkan oleh Jibril tidak hanya dalam satu versi (*ḥarf*), namun dalam berbagai macam versi (*sab'ah aḥruf*) atas inisiatif permintaan Nabi saw sendiri.[132] Setelah itu, Nabi saw langsung menyampaikan setiap apa yang ia pelajari dari Jibril kepada para sahabat, dengan cara dihafal. Karenanya, sebagian sahabat sudah mengetahui adanya berbagai *qirā'āt* dalam membaca al-Qur'an, meskipun mayoritas hanya mempelajari satu versi *qirā'āt*.

Pada masa kenabian ini, terdapat perbedaan pendapat berkenaan dengan kapan munculnya *qirā'āt,* apakah pada fase Mekkah ataukah pada fase Madinah dengan mempertimbangkan wilayah di mana Nabi menerima wahyu. Dalam hal ini, sebagian ulama berpendapat bahwa *qirā'āt* ada atau muncul sejak Nabi masih berada di Mekkah 'sebelum hijrah', yakni bersamaan dengan

---

[132] Dalam sebuah riwayat diceritakan:

عن ابْنَ عَبَّاسٍ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « أَقْرَأَنِى جِبْرِيلُ - عَلَيْهِ السَّلاَمُ - عَلَى حَرْفٍ فَرَاجَعْتُهُ فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ فَيَزِيدُنِى حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ »

"Dari Ibn 'Abbās, ia menceritakan bahwa Nabi saw bersabda: Jibril membacakan wahyu kepadaku dalam satu ḥuruf, namun aku senantiasa meminta tambahan kepadanya, dan ia mau menambahkan hingga sampai tujuh huruf".

Lihat, Abū al-Ḥasan Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. II (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.th), bab, *bayān ann al-Qur'ān 'alā sab'ah aḥruf,* no. 1939, hlm. 202, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, versi 3.61, 2007.

turunnya al-Qur'ān itu sendiri. Ulama yang sependapat dengan pernyataan ini beralasan bahwa sebagian surat-surat al-Qur'ān ada yang 'makkiyah', yang di dalamya juga terdapat permasalahan *qirā'āt* sebagaimana yang terdapat dalam surat-surat *madaniyah.* Hal ini menunjukkan bahwa *qirā'āt* memang benar-benar sudah ada sejak Nabi masih di Mekkah 'pra hijrah'.[133]

Di samping itu, ada juga hadis yang menerangkan adanya perbedaan *qirā'āt* pada surat-surat *makkiyah,* yakni hadis tentang 'Umar dan Hisyām ibn Ḥakim yang memperdebatkan bacaan sebuah ayat dalam surat al-Furqān, yang termasuk surat-surat yang diturunkan di Mekkah. Berikut riwayat hadis tersebut:

حدثني يونس بن عبد الأعلى، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة بن الزبير: أن المِسْوَر بن مَخْرمة وعبد الرحمن بن عبد القاريّ أخبراه: أنهما سمعا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورةَ الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يُقْرِئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبَّرت حتى سلَّم، فلما سلّم لبَّبته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتُك تقرؤها؟ قال: أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم! فقلت: كذبت، فوالله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهو أقرأني هذه السورة التي سمعتُك

[133] Muhammad Salīm Muḥaysin, *fī Riḥāb al-Qur'ān al-Karīm*, Juz. I (Beirut: Dār al-Jayl, 1989), hlm. 233. Juga, Sya'bān Muhammad Ismail, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā'āt*, hlm. 43-44.

تقرؤها! فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تُقْرِئنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان! قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرسله يا عمر، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرؤها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هكذا أنزلتْ. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقرأ يا عمر. فقرأتُ القراءة التي أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هكذا أنزلتْ. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسر منها[١٣٤]

"Dari Yunus Ibn 'Abd al-A'la, ia berkata: telah memberitahukan kepada kami ibn Wahāb, ia berkata: telah memberitahukan kepadaku Yūnus, dari ibn Syihab, ia berkata: telah menceritakan kepadaku 'Urwah ibn al-Zubair bahwa Miswar ibn Makhramah dan Abdurrahman ibn Abd al-Qāri' bahwasanya keduanya mendengar 'Umar ibn al-Khaṭ ṭāb berkata: Aku mendengar Hisyām ibn Ḥakīm membaca surat al-Furqān pada masa hidupnya Rasulullah, maka Aku mendengarkannya dengan seksama, namun banyak yang ia baca dengan huruf-huruf yang saya sendiri tidak pernah diajarkan Rasulullah saw, hampir saja aku serang dia yang sedang shalat, namun aku bersabar dan membiarkannya sampai ia salam, kemudian aku menarik bajunya serta merta menanyakan siapa yang telah mengajarkan bacaan yang aku dengar tadi dalam shalatmu? Hisyam menjawab: Rasulullah yang telah membacakan kepadaku seperti itu.

[134] Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz. I (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1978), hlm. 10.

Aku berkata: Kamu dusta, demi Allah! sungguh Rasulullah tidak pernah membaca ayat ini sebagaimana yang aku dengar dalam bacaanmu, Kemudian aku membawanya kepada Nabi saw, aku menyampaikan hal tersebut, seraya berkata: ya Rasulullah! sesungguhnya aku mendengar orang ini membaca surat al-Furqān dalam huruf-huruf yang tidak pernah engkau bacakan padaku. Rasulullah menjawab: lepaskan ya 'Umar! bacalah ya Hisyām, maka ia membacakan sebagaimana yang ia baca ketika shalat, Rasulullah-pun berkata demikianlah ayat ini diturunkan. Kemudian Rasulullah berkata; baca ya 'Umar!, aku kemudian membaca sebagaimana Rasulullah pernah membacakan kepadaku, Rasulullah-pun berkata demikianlah ayat ini diturunkan. Sesungguhnya al-Qur'ān itu diturunkan dalam tujuh huruf, maka bacalah oleh kalian mana yang kalian anggap mudah darinya".

Sedangkan pendapat yang kedua mengatakan bahwa *qirā'āt* muncul baru setelah Nabi Muḥammad saw hijrah ke Madinah, di mana orang yang masuk Islam sudah semakin banyak, dengan saling berbeda ungkapan atau dialek yang mereka bawa. Atas hal tersebut, Allah memberikan 'kelonggaran' kepada umat dalam cara membaca al-Qur'an, yakni sesuai dengan dialek masing-masing.[135] Argumentasi kelompok ini diperkuat dengan hadis yang diriwayatkan Imām Muslim (w. 261 H) dari Ubay bin Ka'ab (w. 20 H):

عن أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه و سلم كان عند أضاة بني غفار قال فأتاه جبريل عليه السلام فقال : إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق

[135] Muhammad Salīm Muḥaysin, *fi Riḥāb al-Qur'ān..*, Juz. I, hlm. 233-234. Juga, Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm..*, hlm. 31.

ذلك ثم أتاه الثانية فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ثم جاءه الثالثة فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك ثم جاءه الرابعة فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف فأيما حرف قرءوا عليه فقد أصابوا

"Dari Ubay bin Ka'ab bahwasanya ketika Nabi saw berada di tempat sumber mata air Bani Gaffār ia berkata bahwa Nabi didatangi oleh Jibril as, dan berkata: sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan kepada umatmu al-Qur'ān dengan satu huruf, kemudian Nabi berkata: Aku memohon kepada Allah akan ampunan dan kemurahan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu membca al-Qur'ān dengan satu huruf, kemudian Jibril a.s datang yang kedua kalinya seraya berkata: sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan kepada umatmu al-Qur'ān dengan dua huruf, kemudian Nabi berkata: Aku memohon kepada Allah akan ampunan dan kemurahan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu membca al-Qur'ān dengan dua huruf, kemudian Jibril a.s datang yang ketiga kalinya seraya berkata: sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan kepada umatmu al-Qur'ān dengan tiga huruf, kemudian Nabi berkata: Aku memohon kepada Allah akan ampunan dan kemurahanNya, sesungguhnya ummatku tidak akan mampu membca al-Qur'ān dengan tiga huruf, kemudian Jibril a.s datang seraya berkata: sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan kepada ummatmu al-Qur'ān dengan tujuh huruf (bacaan), mereka membaca dengan huruf yang

manapun, niscaya itu semua benar".[136]

Dalam hadis ini disebutkan mata air Bani Gaffār, yaitu sebuah sumur mata air dekat kota Madinah, yang berarti adanya ragam *qirā'āt* baru ada setelah Nabi hijrah, sebagai bentuk kemudahan bagi umat Islam waktu itu. Dengan adanya penegasan dari Nabi ini, tidak pernah lagi terjadi pengingkaran terhadap *qirā'āt* yang berbeda di kalangan para sahabat, sebab Nabi sendiri membacakan al-Qur'ān sesuai dengan dialek yang ada di sekitarnya, dengan tujuan mempermudah masing-masing suku dalam membaca al-Qur'an.[137]

Dari kedua pendapat di atas, tampak keduanya sama-sama memiliki argumen yang kuat. Namun, dari kedua pendapat ini masih bisa dikompromikan, yakni *qirā'āt* memang mulai diturunkan di Mekah bersamaan dengan turunnya al-Qur'ān, akan tetapi ketika di Mekkah *qirā'āt* belum begitu dibutuhkan karena belum adanya perbedaan dialek, hanya memakai satu *lahjāh* yaitu Quraisy. Adanya ragam *qirā'āt* tersebut baru diberlakukan setelah Nabi saw hijrah ke Madinah, di mana sudah banyak orang yang masuk Islam dari berbagai kabilah dengan dialek yang berbeda-beda.

Demikianlah gambaran *qirā'āt* yang ada pada masa Nabi saw. *Qirā'āt* sudah muncul dengan aneka ragam 'warnanya', namun hal tersebut tidak menjadikan adanya perpecahan yang terjadi di kalangan umat Islam waktu itu. Sebab, aspek terpenting di masa ini adalah Nabi saw secara langsung bertindak sebagai instruktur baik

---

136 Lihat, Abū al-Ḥasan Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. II (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.th), bab, *bayān ann al-Qur'ān sab'ah aḥruf,* no. 1943, hlm. 203, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, versi 3.61, 2007.

137 Abū 'Amr al-Dānī, *Aḥruf al-Sab'ah li al-Qur'ān* (Makkah: Maktabah al-Manārah, 1987), hlm. 3-4. Bandingkan, Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab'ah fi al-Qirā'āt* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1972), hlm. 6l.

tulisan maupun bacaan al-Qur'an.

2. *Qirā'āt* Fase Sahabat

Pada dasarnya, sudah menjadi kewajiban setiap apa yang diwahyukan kepada Nabi saw melalui Jibril untuk disampaikan kepada umat, atau para sahabat saat itu, sebagaimana perintah Allah dalam QS. al-Māidah [5]: 67 dan al-Isrā' [17]: 106. Meskipun tugas ini dibebankan kepada Nabi saw, hal tersebut tidak mengurangi niat dan motivasi para sahabat dalam belajar dan mengajarkan kembali apa yang telah didapat dari Nabi saw. Dengan kata lain, tugas menyampaikan bacaan dan mengajarkan al-Qur'an juga menjadi tanggungjawab para sahabat, selain Nabi saw.

Dalam suatu riwayat diceritakan bahwa Nabi saw mengutus para sahabat keluar kota Mekkah sebagai pengajar al-Qur'an. Tersebutlah Musaib ibn 'Umair (w. 3 H) dan Ibn Umm Maktūm (w. 14 H) yang pertama kali mengajarkan al-Qur'an di Madinah, sebelum 'Ammār (w. 15 H) dan Bilāl (w. 20 H). Setelah peristiwa *fatḥ Makkah*, Mu'aż ibn Jabal (w. 33 H) juga ikut ditugaskan sebagai *qāri'* di kota Mekkah. Bahkan, ketika Nabi saw sudah menetap di Madinah, setiap ada orang yang baru masuk Islam, Nabi saw akan memerintahkan salah seorang sahabatnya untuk mengajarkan al-Qur'an kepada orang tadi.[138]

Pada masa masa ini, terdapat beberapa orang yang menjadi *qurrā'* di kalangan sahabat, yaitu 'Uśmān ibn 'Affān (w. 35 H), 'Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H), Ubay ibn Ka'ab (w. 20 H), Ibn Mas'ūd (w. 32 H), Zaid ibn S|ābit (w. 45 H), Abū Mūsā al-Asy'arī (w. 44 H), Abū Dardā' (w. 32 H) dan lain-lain. Mereka ini dikenal sebagai *ḥuffaẓ*

[138] 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Tārīkh al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, hlm. 15-16. Juga, 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm...*, hlm. 34-35.

dan *qurrā'* yang sudah dikenal sejak masa Rasulullah saw,[139] sehingga banyak para sabahat lain dan diikuti para tābiʿīn yang mengambil sanad *qirā'āt* dari mereka.

Namun perlu diketahui, dalam hal ini, Nabi saw terkadang membacakan hanya satu *qirā'āt* kepada para sahabat, terkadang di lain kesempatan, beliau juga membacakan beberapa *qirā'āt* yang berbeda. Keadaan inilah yang menyebabkan para sahabat dalam mengambil bacaan al-Qur'an dari Nabi saw beragam versi, sehingga riwayat yang diambil oleh sebagaian orang yang belajar kepada sahabat tersebut juga berbeda-beda.

Kericuhan atas adanya perbedaan *qirā'āt* ini tidak terjadi di masa-masa abad pertama hijriyah. Kejadian-kejadian tersebut baru terjadi setelah Nabi saw wafat, yakni di masa *al-khulafā' al-rāsyidūn*. Lebih tepatnya dimulai akhir abad pertama sampai awal abad kedua hijriyah sudah terjadi gejolak di kalangan sahabat akibat adanya perbedaan *qirā'āt* di antara mereka. Bahkan, *qirā'āt- qirā'āt* yang dianggap *syāżż* juga sudah bermunculan di masa ini. Keadaan seperti ini terus berlangsung sampai pada masa pemerintahan Khalifah ʻUs̱mān ibn ʻAffān (23-35 H).

Di era pemerintahan ʻUs̱mān (w. 35 H) ini, ia berupaya menghilangkan gejolak yang terjadi akibat di masyaralat adanya perbedaan *qirā'āt*. Salah satu caranya adalah dengan mengambil kebijakan untuk mengumpulkan semua mushaf yang ada di tangan para sahabat, kemudian dikodifikasi dalam satu mushaf resmi (*muṣḥaf ʻUsmānī*) sebagai pedoman. Mushaf ini mencakup semua bacaan yang *mutawātir*, dengan menghilangkan bacaan yang dianggap *syāżż*. Setelah *muṣḥaf ʻUsmānī* selesai ditulis, maka sesuai instruksi Khalifah Us̱mān, mushaf ini kemudian disalin kembali dalam

[139] Muhammad ʻAlī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fi ʻUlūm..*, hlm. 57.

jumlah tertentu, untuk dikirim ke negara-negara sentral di sekitar jazirah Arab. Salah satu karakteristik mushaf-mushaf yang dikirim ini adalah *rasm al-muṣḥaf* yang ditulis sesuai dengan *qirā'āt* yang berkembang di wilayah tersebut, sehingga dapat dijadikan petokan apabila terjadi perselisihan bacaan. Selain itu, Khalifah 'Uṡmān juga menugaskan seorang *qārī'* untuk mengajarkan *qirā'āt* tertentu bersamaan dengan mushaf yang dikirim tersebut. Dengan adanya pengiriman mushaf dan *qārī'* inilah, kajian *qirā'āt* menjadi tersebar luas di jazirah Arab.

3. *Qirā'āt* Fase Tābi'īn

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa adanya perbedaan *qirā'āt* yang dibawa oleh sabahat, baik melalui *muṣḥaf 'Usmānī* maupun melalui para *qurrā'* yang diutus, telah menjadikan sanad para tābi'īn yang mengambil *qirā'āt* dari para sabahat juga berbeda-beda. Di antara tābi'īn yang mengambil *qirā'āt* dari sabahat yang ditugskan tersebut, adalah:[140]

a. Di Mekkah: 'Ubaid ibn 'Umayrāt (w. 74 H), Mujāhid ibn Jabar (w. 103 H), Aṭā' ibn Abī Rabbah (w. 115 H), 'Ikrimah (w. 100 H), dan sebagainya.

b. Di Madinah: Muāż ibn al-Hāriṡ al-Qāri' (w. 63 H), Saīd ibn al-Musayyab (w. 94 H), 'Urwah ibn al-Zubair (w. 95 H), Aṭā' ibn Yasār (w. 103 H), dan lain-lain.

c. Di Kufah: 'Amr ibn Syarḥīl (w. 60 H), Aqlamah ibn Qays (w. 62 H), Masrūq ibn al-Ajdā' (w. 63 H), 'Ubaid ibn 'Amr al-Salmānī (w. 72 H), dan lain-lain.

d. Di Basrah: 'Āmir ibn 'Abd Qays (w. 55 H), Naṣr ibn 'Āṣ im al-Layṡi (w. 90 H), al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H),

[140] 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Tārīkh al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, hlm. 24-25.

Muhammad ibn Sīrīn (w. 110 H), dan sebagainya.

e. Di Syam: al-Mughīrah ibn Abī Syihāb al-Makhzūmī (w. 70 H), Khalīfah ibn Saad.

Hal ini lantas menyebabkan sanad para tābiʿīn dalam mengambil bacaan dari sabahat (dari Nabi saw) juga beragam, sehingga penyebaran *qirāʾāt* terus berkembang. Keadaan seperti ini terus berlanjut hingga sampai pada penisbatan suatu *qirāʾāt* kepada *qārīʾ* (imām qirāʾāt) yang terkenal di suatu wilayah, yang dimulai pada akhir abad pertama sampai pada paroh abad kedua hijriyah. Para *qurrāʾ* yang terkenal tersebut, yaitu:[141]

a. Di Madinah: Abu Jaʿfar Yazīd ibn al-Qaʿqāʿ, Syaibah ibn Naṣāḥ, Nāfiʿ ibn Abī Nuʿaim.

b. Di Mekkah: Abdullāh ibn Kasīr, Ḥumaid ibn Qays al-Aʿraj, Muhammad ibn Muḥayṣin.

c. Di Kufah: Yaḥyā ibn Wasab, ʿĀṣim ibn Abī al-Najūd, Sulaimān al-Aʿmasy, Ḥamzah, al-Kisāʾī.

d. Di Basrah: Abdullāh ibn Abī Isḥāq, ʿĪsā ibn ʿUmar, Abū ʿAmr ibn al-Alāʾ, ʿĀṣim al-Jahdarī, Yaʿqūb al-Haḍramī.

e. Di Syam: Abdullāh ibn ʿĀmir, Aṭiyah ibn Qays al-Kalābī, Ismaīl ibn Abdullāh ibn al-Muhājir, Yaḥyā ibn al-Hāris al-Zimārī, Syārih ibn Yazīd al-Haḍramī.

b. Periode Pembakuan Ilmu Qirāʾāt

Fase ini merupakan masa pembakuan disiplin ilmu qirāʾāt, dengan dimulainya penulisan kitab-kitab, kaidah (*uṣūl*), dan *naẓm* tentang *qirāʾāt*. Menurut al-Muzaynī, *qirāʾāt* sudah dapat dikatakan sebagai suatu disiplin ilmu yang berdiri sendiri karena ia sudah

[141] Lihat, Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fī al-Qirāʾāt al-ʿAsyr,* Juz. I, hlm. 8-9.

mempunyai landasan (*mabādi'*), pokok/kaidah (*al-uṣūl*), kitab-kitab, tokoh, dan obyek kajian *qirā'āt* itu sendiri.[142] Pada periode inilah, yaitu dimulai pada awal abad kedua sampai abad ketiga hijriyah, kajian *qirā'āt* sudah mendapat tempat mandiri dalam diskursus *'ulūm al-Qur'ān*.

Para ahli sejarah berbeda pendapat tentang siapakah yang pertama kali menulis kitab tersendiri tentang ilmu qirā'āt. Jumhur ulama memandang Imām Abū 'Ubaid al-Qāsim ibn Salām (w. 224 H) sebagai orang yang pertama menulis ilmu qirā'āt dalam kitabnya *al-Qirā'āt*, yang menghimpun 25 orang perawi.[143] Sedangkan Ibn al-Jazarī menilai Abū Ḥātim al-Sajistānī (w. 225 H) adalah sebagai yang pertama kali. Sementara al-Sayyid Ḥasan al-Sadr berpendapat bahwa yang pertama kali menyusun ilmu qirā'āt adalah Abān ibn Taghlīb al-Kūfi (w. 141 H) dalam kitabnya *Ma'ānī al-Qur'ān*.

Dari sekian banyak pendapat tersebut, para ulama lebih merajihkan pendapat bahwa yang pertama kali menyusun ilmu qirā'āt (meskipun masih dalam bentuk sederhana) adalah Yaḥyā ibn Ya'mar (w. 90 H). Argumentasinya adalah karena 'Ubaid al-Qāsim ibn Salām telah didahului 19 orang yang menulis tentang ilmu qirā'āt, dan 32 pengarang kitab qirā'āt telah mendahului dari al-Sajistani.[144] Dalam fase ini, telah hadir sekitar 40 kitab lebih yang mengkaji secara khusus tentang ilmu qirā'āt.

c. Periode Penyeleksian *Qirā'āt*

Sejak fase pembakuan *qirā'āt* ke dalam sebuah disiplin ilmu, yang dibukukan dalam kitab-kitab qirā'āt, sebenarnya sudah ada

---

142 Abdul Azīz al-Muzaynī, *Mabāḥiṡ fi 'Ilm..*, hlm. 21.

143 Muhammad Chirzin, *al-Qur'ān dan 'Ulūm al-Qur'ān* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2003), hlm. 88.

144 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fi 'Ulūm..*, hlm. 38-39.

benih-benih penyeleksian *qirā'āt* yang dilakukan oleh para ulama. Sebut saja, misalnya al-Qāsim ibn Salām telah mengumpulkan 25 *qirā'āt*. Sama halnya dengan Ahmad ibn Jubair (w. 258 H) yang telah meyusun kitab dengan judul *al-Khamsah*, begitu juga al-Dajunī (w. 324 H) dengan kitabnya, *al-S|amāniyyah*.[145] Selain itu, al-Qāḍī Ismail ibn Isḥāq (w. 282 H) dan al-Ṭabarī (w. 310 H) juga telah mengumpulkan *qirā'āt*, termasuk di dalamnya *qirā'āt masyhūrah*.

Pada fase ini, para *qurrā'* dan periwayatan *qirā'āt* sudah begitu banyak dan tersebar luas, sehingga *qirā'āt* tidak dapat terkontrol. Akibatnya, sulit dikenali antara *qirā'āt* yang *ṣaḥīḥ* dengan *qirā'āt syāżżāt,* karena keduanya sudah tercampur baur. Dengan kata lain, periwayatan *qirā'āt* telah keluar dari jalur yang ditentukan, yaitu dari sistem sanad (*naql*) yang harus bersambung sampai kepada Nabi saw telah berubah menjadi sistem ijtihad pribadi. Hal seperti ini terjadi dari awal abad ketiga sampa awal abad keempat hijriyah.

Melihat keadaan yang sangat mengkhawatirkan tersebut, muncullah ide dari Ibn Mujāhid (w. 324 H) di abad keempat hijriyah, untuk menyeleksi dan meringkas *qirā'āt*, sebagaimana yang ia tulis dalam kitab *al-Sab'ah (fī al-Qirā'āt)*. Ia telah membuat kriteria-kriteria dalam menyeleksi mana *qirā'āt* yang *ṣaḥīḥ* dan mana yang *syāżż*. Secara umum, standar yang ia terapkan dalam menyeleksi ke-*mutawātir*-an suatu *qirā'āt* adalah *qāri'* tersebut harus merepresentasikan semua *qirā'āt* di wilayahnya, dan diterimanya *qirā'āt* dari *qārī'* tersebut berdasarkan pengetahuannya yang mendalam tentang ilmu qirā'āt dan bahasa Arab. Selain itu, secara kepribadian, seorang *qārī'* tersebut *'siqah* dan mempunyai sifat amanah, berkelakuan terpuji, lama dalam menggeluti ilmu qirā'āt,

[145] Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qīsiy, *al-Ibānah 'an Ma'ānī..*, hlm. 63. Juga, Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr,* Juz. I, hlm 34.

banyak orang yang berguru kepadanya, serta *qirā'āt*-nya tidak menyalahi *rasm muṣḥaf 'Usmānī*.

Dari semua itu, patokan standar validitas *qirā'āt* menurut Ibn Mujāhid dapat dirincikan menjadi:[146]

a. السند صحيحة, memiliki ketersambungan sanad yang *ṣaḥīḥ*
b. موافقة للغة العربية , sesuai dengan kaidah bahasa Arab yang baku.
c. موافقة لرسم المصاحف العثمانية , sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf al-'Usmānī*.

Dari hasil seleksinya tersebut, Ibn Mujāhid telah berhasil mengumpulkan tujuh *qirā'āt* yang ia anggap sebagai *qirā'āt mutawātir*, yaitu: Nāfi' ibn Abdurrahmān ibn Abī Nu'aim (w. 169 H) dari Madinah, Abdullāh ibn Kaṡīr (w. 120 H) dari Mekkah, Abū 'Amr ibn al-Alā' (w. 154 H) dari Basrah, Abdullāh ibn 'Āmir al-Yaḥṣūbī (w. 118 H) dari Syam, dan 'Āṣim ibn Abī al-Najūd (w. 127 H), Ḥamzah ibn Ḥabīb al-Zayyāt (w. 156 H), 'Alī ibn Ḥamzah al-Kisā'ī (w. 189 H) dari Kufah.

Dalam permasalahan tentang penyeleksian tujuh *qirā'āt* ini, perlu dicatat bahwa Ibn Mujāhid tidak bermaksud untuk menghilangkan *qirā'āt-qirā'āt* lainnya yang juga dianggap *ṣaḥīḥ*. Terbukti, dalam kitabnya tersebut Ibn Mujāhid juga mengakui *qirā'āt* selain yang tujuh tersebut, misalnya qirā'āt Abū Ja'far, qirā'āt Syaibah ibn Naṣāh, dan lain-lain. Oleh sebab itu, untuk mempertegas hal ini,

[146] Baca pembahasan lengkap mengenai standarisasi Ibn Mujahid ini dalam, Muhammad al-Ḥabīb al-'Alānī, "Maqayīs Ibn Mujāhid fī Ikhtiyār al-Qurrā' al-Sab'ah", *makalah Seminar Internasional I: al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī 'Ālām al-Islāmiy,* Maroko, 2013, hlm. 214-215. Menurut DR. Muhammad Saifuddin dalam perkuliahan Ilmu Qira'at di kelas SQH, Ibn Mujāhid dapat dikatakan sebagai 'Usmān kedua' dalam upayanya menjaga kemurnian al-Qur'an.

maka banyak para ulama yang juga berijtihad dalam menentukan jumlah *qirā'āt* yang dianggap *ṣaḥīḥ*, misalnya *qirā'āt* delapan oleh Ibn Ghalbūn, enam *qirā'āt* oleh al-Ḥarīrī, sepuluh *qirā'āt* oleh Naṣr al-Farisī, sebelas *qirā'āt* oleh Ḥasan ibn Muhammad al-Baghdādi, tiga belas *qirā'āt* oleh Ibn al-Jundī, dan bahkan ada yang mengumpulkan sampai lima belas *qirā'āt*.[147] Begitu juga, ia tidak bertujuan bahwa tujuh *qirā'āt* ersebut adalah 'tujuh huruf' yang dimaksud dalam hadis tentang *sab'ah aḥruf*.

Hasil seleksi yang dilakukan oleh Ibn Mujāhid ini merupakan murni inisiatif atau ijtihadnya sendiri berdasarkan standarisasi (*miqyās*) yang ia terapkan dalam menentukan *qirā'āt* yang diterima (*mutawatir*), sesuai dengan ilmu *riwayāh* dan *dirāyah*. Selain itu, ia ingin memilih seorang *qārī'* yang terkenal dan yang telah disepakati oleh ulama sebagai representasi *qirā'āt* di suatu wilayah. Penyeleksian ini ia lakukan dengan daya upaya dan penelitian yang cukup lama, sehingga lahirlah *al-qirā'āt al-sab'* tersebut. Dengan demikian, tujuh (7) bukan menunjukkan batasan angka, namun lebih menunjukkan pada kesepakatan *qirā'āt*. Hal ini dibuktikan dengan penerimaan jumhur ulama terhadap hasil ijtihad Ibn Mujāhid ini. Bahkan, kitab *al-Sab'ah* karya Ibn Mujāhid ini dijadikan referensi atau rujukan penting oleh ulama-ulama setelahnya.

B. Imām-imām Qirā'āt (*Qurrā'*)

1. Pengertian *Qurrā'*

Al-Qurrā' (القُرَّاء) dari segi bahasa merupakan bentuk plural dari kata *qārī'* (القارئ), yang merupakan *ism al-fā'il* (subyek) dari *fi'l mādī* (kata kerja lampau, *perfektum*), yaitu *qara'a* (قرأ), yang secara sederhana berarti orang yang mampu membaca dan menghafal al-

147 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm*.., hlm. 45.

Qur'an dalam dirinya. Sedangkan istilah *al-muqrī'* (المقرئ) diartikan dengan orang yang pandai dalam ilmu qirā'āt, menguasai berbagai versi bacaan-bacaan (*qirā'āt*) al-Qur'ān melalui *talaqqī* langsung kepada guru yang bersambung sanadnya sampai kepada Nabi saw sehingga dapat meriwayatkannya secara *samā'ī* dan *musyāfahah*,[148] serta sudah mendapat legitimasi dari guru untuk dapat mengajarkan dan mengijazahkan suatu *qirā'āt*. Sedangkan *qurrā'* dalam ilmu qirā'āt diistilahkan kepada salah seorang imām qirā'āt yang terkenal memiliki cara bacaan tersendiri, seperti Imām Ḥafṣ, Nāfi', al-Kisā'i, Ibn Kasīr dan lain-lain.[149]

Selanjutnya, dalam pembagian istilah ini, *qārī'* dibagi menjadi tiga kategori, yakni: القارئ المبتدئ, yaitu orang yang baru belajar *qirā'āt* hingga baru menguasai tiga (1/25) *riwāyāt* dari semua versi *qirā'āt*.[150]

---

[148] Menurut Ibn al-Jazarī, seseorang belum bisa dikatakan *qāri'* jika hanya menghafal suatu kitab *qirā'āt*, misalnya, yang dengannya ia mengetahui kaidah-kaidah *qirā'āt*. Namun, seseorang dapat dikategorikan *qārī'* jika ia belajar dan ber-*talaqqī* serta meriwayatkan dari gurunya secara langsung, yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi saw. Sebab, dua kata kunci dalam periwayatan *qirā'āt* adalah *samā'ī* dan *musyāfahah*. Adapun menghafal kaidah dari kitab-kitab qirā'āt, hal tersebut sangat dianjurkan bagi seorang *qārī'* sebagai bahan pengetahuannya dan pedomannya tentang ilmu qirā'āt agar tidak terjadi kekeliruan. Di samping itu, seorang *qārī'* juga harus mengetahui ilmu-ilmu pendukung lainnya, seperti *tafsīr, uṣūl al-fiqh, naḥwu-ṣaraf, lugah, 'ilm al-waqf wa al-ibtidā'* dan sebagainya. Lihat Ibn al-Jazarī, *Munjīd al-Muqri'īn wa Mursyīd al-Ṭālibīn*, hlm. 3-6.

[149] Selain itu, Ibn al-Jazarī juga menyaratkan sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seorang *qārī'*, yaitu muslim, merdeka, berakal atau baligh, *ṡiqah* dan *ḍābit* (kredibel), serta tidak melakukan perbuatan fasik yang bisa menggugurkan *murū'ah*. Baca Ibn al-Jazarī, *Munjīd al-Muqri'īn wa Mursyīd al-Ṭālibīn*, hlm. 11. Menurut hemat peneliti, persyaratan yang diajukan oleh Ibn al-Jazarī ini mengikuti standar kriteria dalam perawi hadis.

[150] Ibn al-Jazarī, *Munjīd al-Muqri'īn wa Mursyīd al-Ṭālibīn*, hlm. 3.

القارئ المتوسط , yaitu orang yang sudah menguasai empat sampai lima cara membaca *qirā'āt*. Sedangkan القارئ المنتهى, adalah *qārī'* tingkat akhir yang sudah mampu menguasai berbagai versi *qirā'āt* beserta *riwāyāt* dan *ṭarīq* yang ada dalam ilmu qirā'āt.[151]

2. Biografi Imam Qirā'āt

Pada pembahasan ini, penulis akan lebih memfokuskan pada data profil Imām 'Āṣim dan Imām Nāfi': [152]

a. 'Āṣim al-Kūfi (w. 128 H)

Nama lengkapnya adalah 'Āṣim ibn Abī al-Najūd al-Asadī al-Kūfi. Ia termasuk golongan tābi'īn, dengan *kunyah*-nya Abū Bakar. Ada juga yang mengatakan bahwa nama beliau adalah 'Āṣim ibn Bahdalah ibn Malik ibn Naṣr ibn Qā'in ibn Asad. Menurut Ahmad ibn Ḥanbal, Sufyān, dan beberapa ulama lainnya, Abū Najūd tidak lain adalah Bahdalah. Namun pendapat ini disangkal oleh 'Amr ibn 'Alī yang mengatakan bahwa Bahdalah adalah nama ibunya.

Imām 'Āṣim dianggap sebagai orang yang memiliki suara paling indah ketika melantunkan ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, ia juga menempati posisi terhormat di kalangan para ulama. Banyak sekali pujian dan sanjungan yang ditujukan untuk beliau. Abū Isḥāq,

---

[151] Abdul Ḥākim Ahmad Abū Zayan, *al-S|umur al-Jāniyy bi Bayān Uṣ ul Riwāyah Qālūn 'an Nāfi' al-Madanī* (Libiya: Dār wa Maktabah Ibn Ḥamūdah, 2004), hlm. 11.

[152] Semua data biografi yang dicantumkan di sini, sepenuhnya dinukil dari kitab *Ma'rifah al-Qurrā' al-Kibār* dan kitab *Gāyah al-Nihāyah*. Lihat, Syamsuddīn Abī Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uṡmān al-Żahabī, *Ma'rifah al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār,* Juz. I (Istanbūl: Maktabah Millat, 1995), hlm. 204-210 ('Āṣim al-Kūfī), 241-247 (Nāfi' al-Madanī). Juga, Ibn al-Jazarī, *Gāyah al-Nihāyah fi Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2006), Juz. I, hlm. 315-317 ('Āṣim al-Kūfī), Juz. II, hlm. 288-291 (Nāfi' al-Madanī).

misalnya, ia telah menganggap ʻĀṣim sebagai seorang ulama paling ahli dan paham dalam bidang *qirā'ah al-Qur'ān*. Hal senada juga dikemukakan oleh Syu'bah ibn ʻAyyasy, ia berkata: "ʻĀṣim pernah bercerita kepadaku bahwa ia telah menderita sakit selama dua tahun. Setelah sembuh, ia kembali membaca al-Qur'an. Ternyata ia tidak melakukan kesalahan bacaan sekalipun satu huruf". Tentu saja kemampuan seperti ini tidak akan diraih oleh seseorang yang tidak menguasai secara matang disiplin ilmu yang ia geluti. Apalagi bidang kajian tersebut berkaitan dengan sesuatu yang membutuhkan pengulangan bacaan secara konsisten.

Sebagai seorang ahli qirā'āt, ʻAṣim sangat memelihara tradisi keilmuan dengan baik. Ia terlihat sangat serius membimbing murid-muridnya ketika proses belajar-mengajar. Salah seorang muridnya, yang juga merupakan perawi qirā'āt ʻĀsim, Abū Bakar Syu'bah, mengaku bahwa gurunya hanya mengizinkan murid-muridnya untuk membaca satu ayat al-Qur'an dalam sehari. Beliau tidak mau melihat muridnya terlalu banyak materi pelajaran tanpa penguasaan yang bagus, lebih mengedepankan kualitas daripada kuantitas. Namun, karena Syu'bah khawatir tidak akan mampu mengkhatamkan seluruh ayat al-Qur'an di hadapan beliau, maka dia berusaha terus membujuk sang guru agar mau menambah materi pelajaran yang disampaikan. Akhirnya, Imām ʻĀṣim membolehkannya untuk menambah sebanyak lima ayat dalam sehari.

Imām ʻĀṣim bukan hanya ahli dalam bidang qirā'āt, beliau juga termasuk tokoh ahli hadis. Sudah begitu banyak hadis Nabi saw yang telah ia riwayatkan, yang termaktub dalam kitab-kitab hadis terkenal. Selain itu, Imām ʻAṣim sangat menguasai ilmu bahasa Arab, ahli naḥwu, dan fasih dalam berbicara. Karena kredibilitasnya tersebut, ʻĀṣim menjadi sangat masyhur di kalangan masyarakat

sebagai Imām qirā'āt.

Perihal urusan ibadah, 'Āṣim dikenal sangat tekun dalam menjalankan kewajiban dan sunnah, serta memiliki etika yang terpuji. Ketika sedang mengerjakan shalat, maka posisi tubuhnya akan tegak seperti batang kayu yang kokoh. Apabila usai menunaikan shalat Jum'at, maka beliau tidak akan keluar dari masjid sampai waktu 'Ashar. Ketekunan dalam menjalankan ibadah sama sekali tidak terpengaruh oleh urusan apapun. Terbukti, ketika dalam kondisi mendesak untuk melakukan suatu urusan, dan tanpa sengaja melewati masjid, maka beliau akan mampir (ke masjid terlebih dahulu untuk mengerjakan shalat sunnat). Karena menurut beliau, suatu urusan tidak akan selesai jika lepas dari mengingat Allah.

Sementara di antara etika terpuji beliau adalah sikap jujur dan sabar. Di akhir hidupnya, 'Āṣim mengalami kebutaan sehingga harus selalu digandeng. Kondisi ini tidak membuatnya mengeluh atau pemarah. Bahkan beliau sangat sabar menerima takdirnya sebagai orang yang tuna netra, dan sama sekali tidak pernah membentak maupun melontarkan kata-kata yang tidak nyaman kepada orang yang menuntunnya.

Imām 'Āṣim meninggal dunia di Kufah pada tahun 128 H/ 744 M. Ada juga yang mengatakan bahwa beliau wafat di Samawah. Dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa ketika beliau sedang mengalami kondisi *sakaratul maut*, Abū Bakar Syu'bah tengah menjenguknya. Karena itulah, ia menjumpai sang guru sedang membaca QS. al-An'ām [6]: 62, "*S|umma ruddū ilallāh(i) maulāhum al-Ḥaqq* (artinya: kemudian mereka kembali kepada Tuhan mereka, Allah Yang Maha Benar)".

Dalam bidang qirā'āt ini, tercatat ada dua tokoh yang menjadi guru (*rijāl*) 'Āṣim, yaitu:

Pertama, Abū Abdurrahmān Abdullāh ibn Ḥabīb al-Sulamī, yang mengambil jalur *qirā'āt* dari 'Uṡmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin S|ābit, Abdullāh ibn Mas'ūd, dari Nabi saw. Berdasarkan pengakuan 'Āṣim, dia berguru qirā'āt kepada al-Sulamī semenjak masih usia kanak-kanak. Al-Sulamī sendiri dikenal sebagai orang yang pertama kali mengajarkan al-Qur'an di Kufah setelah 'Uṡmān ibn 'Affān mengirim salinan mushaf ke daerah tersebut. Dikabarkan bahwa al-Sulamī telah mengajar al-Qur'an di Masjid Jami' Kufah selama 40 tahun. Setelah ia meninggal dunia pada tahun 73 H, maka yang menggantikan posisinya sebagai guru qirā'āt al-Qur'an adalah 'Āṣim.

Kedua, Abū Maryam Zirr bin Hubaisy ibn Malik ibn Khuzaimah yang mengambil *qirā'āt* dari jalur 'Uṡmān bin 'Affān dan Ibn Mas'ūd, dari Nabi saw. Guru 'Āṣim yang satu ini relatif memiliki usia yang cukup panjang, yaitu 122 tahun. Secara fisik, beliau mempunyai ukuran jenggot yang sangat panjang dan lebar. Zirr dikenal sebagai orang yang sangat fasih dalam berbahasa Arab.

Adapun jumlah murid yang belajar dan mengambil *qirā'at* dari Imām 'Āṣim cukup banyak, di antaranya adalah Abān ibn Taghlib (w. 141 H), Ḥammād ibn Salamah (w. 167 H), al-Khalīl ibn Ahmad, 'Amr ibn Khālid (w. 229 H), Ḥamzah al-Zayyāt (w.156 H), Sulaimān ibn Mihran al-A'masy (w. 119 H), Salām ibn Abū Munżir (w. 111 H), Muhammad ibn Rāziq (w. 298 H), dan lain sebagainya. Namun dari sekian banyak muridnya, ada dua orang yang dikenal sebagai perawi langsung qirā'āt Imām 'Āṣim, yakni Ibn Sulaimān al-Asadī atau yang populer dengan Ḥafṣ (w. 180 H),[153] dan Syu'bah

[153] Nama lengkapnya adalah Ḥafṣ bin Sulaimān bin al-Mughīrah al-Asadī al-Bazzār al-Kūfī, yang biasa dipanggil dengan *kunyah* Abū 'Umar. Ia lahir pada tahun 90 H dan wafat di Kufah sekitar tahun 180 H. Ḥafṣ selain murid dan perawi qirā'āt Imām 'Āsim, ia juga merupakan putra

ibn ‘Ayyāsy ibn Sālim al-Hannāṭ al-Asadī atau Syu‘bah (w. 194 H).[154]

b. Nāfi‘ al-Madanī (w. 167 H)

Nama lengkapnya adalah Nāfi‘ ibn Abdurrahmān ibn Nu‘aim al-Laisī al-Madanī. Ia berasal dari daerah Ishfahan di kawasan Iran, yang biasa dipanggil dengan *kunyah* Abū Ruaim, atau Abū al-Ḥasan, atau Abū Abdurrahmān. menurut Muhammad Sālim Muhaysin, Nāfi‘ lahir di Ḥudūd pada 70 H, dan masih satu garis keturunan dari Ḥamzah ibn Abdul Muṭalib, sebagai generasi ketiga setelah masa sahabat. Secara fisik, Nāfi‘ berkulit hitam, namun sangat murah senyum, selalu memanpakkan wajah ceria dan berperilaku terpuji, zuhud, serta dermawan. Imam qirā’āt di Madinah, sangat menguasai ilmu qirā’āt, bahkan ia pernah shalat di masjid Madinah selama 60 tahun.

Abdullāh ibn Ahmad ibn Ḥanbal diceritakan pernah bertanya kepada ayahnya mengenai *qirā’ah* (versi bacaan al-Qur’an) apa yang

---

tiri ‘Āṣim. Menurut Ayyūb ibn Mutawakkil, kualitas bacaan riwayat Ḥafṣ lebih *ṣaḥīḥ* dibandingkan dengan riwayat Syu‘bah. Hal ini sangat wajar, sebab Ḥafṣ memang tinggal serumah dengan ayah tirinya tersebut, sehingga pembelajaran qirā’āt dari sang guru lebih intens dilakukan olehnya.

154 Sementara nama lengkapnya adalah Syu‘bah bin ‘Ayyasy bin Sālim al-Kūfī al-Asadī, yang biasa dipanggil dengan *kunyah* Abū Bakar atau Sālim. Beliau lahir pada tahun 95 H dan wafat di Kufah tahun 194 H. Syu‘bah sendiri telah berhasil mengkhatamkan al-Qur’an di hadapan Imām ‘Āṣim sebanyak tiga kali. Ia juga termasuk salah seorang ulama besar di Kufah, yang memiliki keluasan ilmu dalam berbagai bidang, seperti bahasa dan hadis. Menurut pengakuan ‘Āsim, dalam menyampaikan riwayat qirā’āt, ia telah memberikan jalur sanad yang berbeda kepada dua orang perawinya ini. Qirā’āt yang diajarkan kepada Ḥafṣ adalah riwayat yang berasal dari Abū Abdurrahmān al-Sulamī, dari ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Sedangkan qirā’āt yang diajarkan kepada Syu‘bah adalah dari jalur Zirrī ibn Ḥubasiy, dari Abdullāh ibn Mas‘ūd.

paling disenangi. Ahmad ibn Ḥanbal menjawab bahwa ia sangat menyukai *qirā'ah* penduduk Madinah (yakni qirā'āt Nāfi'), namun jika tidak ada, maka ia sangat suka qirā'āt 'Āṣim.

Dalam sebuah riwayat juga disebutkan bahwa setiap kali membacakan al-Qur'an kepada murid-muridnya, selalu tercium aroma parfum misik dari mulut beliau. Ketika ditanya apakah beliau selalu menggunakan wangi-wangian ketika akan mengajar, maka beliau menjawab bahwa beliau tidak pernah memakai parfum yang dimaksud. Namun, menurut pengakuannya, pada suatu malam beliau pernah bertemu dengan Nabi saw di dalam mimpi, dan ketika itu Nabi saw sedang membaca al-Qur'an di mulut beliau. Semenjak itulah, aroma wangi selalu tercium dari mulut Imām Nāfi'.

Berdasarkan *testimony* (pengakuan dan kesaksian) dari salah seorang murid sekaligus perawi qirā'āt Imām Nāfi', Qālūn, bahwa gurunya tersebut termasuk orang yang paling bagus bacaannya. Selain itu, beliau juga memiliki akhlak yang sangat terpuji di kalangan masyarakat Madinah. Bahkan beliau sangat terbuka kepada siapa saja yang ingin belajar atau mengambil *qirā'āt* darinya, walaupun harus menuruti kemauan dari orang yang ingin belajar tersebut.

Dalam periwayatan hadis, Ahmad ibn Ḥanbal menilai Nāfi' tidak bagus sedangkan pakar hadis yang lain, seperti al-Dūrī, al-Nasā'ī dan Ibn Ḥayyān, menilainya sebagai orang yang dapat dipercaya (*ṡiqah*). Selain di bidang hadis, Nāfi' juga sangat menguasai disiplin ilmu-ilmu yang lain, seperti *qirā'āt, lugah, tafsīr* dan sebagainya. Penduduk Madinah pun sepakat dalam menerimana bacaan dari Imām Nāfi' ini.

Imām Nāfi' wafat di Madinah tahun 167 H. pada masa Khalifah al-Hādi, sebagian mengatakan bahwa ia wafat di tahun 159 H. pada masa Khalifah al-Mahdi. Diceritakan bahwa tatkala hampir

tiba ajalnya, semua anak dan muridnya berkumpul sambil meminta nasihat terakhir, maka Imām Nāfi‘ membacakan ayat pertama dari QS. al-Anfāl [8]: "*ittaqū Allāh(a) wa aṣliḥū żāta bainikum wa aṭ ī'ullāh(a) wa rasūlahu in-kuntum mu'minīn* (artinya: Bertakwalah kamu kepada Allah dan perbaikilah hubungan di antara sesamamu, dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kamu adalah orang-orang yang beriman)".

Tercatat ada lima guru (*rijāl*) qirā'āt Nāfi‘ yang terkenal, yaitu: Abū Ja‘far Yazīd bin al-Qa‘qā‘ al-Qāri' (w. 130 H), Abū Daud Abdurrahmān bin Harmūz al-A‘raj (w. 117 H), Syaibah bin Naṣāh al-Qāḍī' (w. 130 H), Muslim bin Jundab al-Hużalī (w. 110 H), dan Abū Ruh Yazīd bin Raumān al-Madanī (w. 120 H). Kelima orang ini merupakan *rijāl* (guru-guru qirā'āt) Nāfi‘ yang ia ambil di Madinah. Mereka semua mengambil jalur *qirā'āt* dari Abū Hurairah, Ibn ‘Abbās, Ibn ‘Ayyāsy al-Makhzūmī, dari Ubay bin Ka‘ab, dari Nabi saw. Bahkan, dalam kitab *Ittiḥāf Fuḍalā al-Basyar,* disebutkan bahwa Nāfi‘ belajar *qirā'āt* kepada 70 guru dari kalangan tābi'īn.

Ada sejumlah murid yang mengambil *qirā'āt* dari Nāfi‘ sebagaimana yang disebutkan Ibn al-Naḍīm, di antaranya adalah Ismail ibn Ja‘far al-Anṣārī al-Madanī (w. 180 H), Isḥāq ibn Muhammad ibn Abdullāh al-Musaibī al-Madanī (w. 206 H), Sulaimān ibn Muslim ibn Jammāz al-Zuhrī (w. 170 H), Mālik ibn Anas (w. 179 H), Abū ‘Amr dari Basrah (w. 154 H), al-Laiṡ ibn Saad dari Mesir (w. 175 H), Abū Mashar al-Dimasyq dan Khuwaylid ibn Ma‘dān dari Syam, dan lain sebagainya. Namun dari semua itu, ada dua murid yang sangat terkenal sekaligus sebagai perawi qirā'āt Nāfi‘, yakni Isā ibn Minā atau yang dikenal dengan nama Qālūn (w. 220 H),[155] dan ‘Uṡmān ibn Sa'īd atau yang lebih populer dengan

[155] Nama lengkapnya adalah Isā bin Minā ibn Wardān ibn Isā ibn Abd

nama Warsy (w. 197 H)[156].

al-Ṣamad al-Madanī al-Zuraqī, dengan *kunyah*-nya Abū Mūsā. Qālūn merupakan keturunan dari ‘Umar ibn Khaṭṭāb, yang sangat mendalami ilmu qirā’āt serta ulama ahli naḥwu yang terkenal di Madinah. Ia diberi gelar dengan nama ‘qālūn’, karena keindahan dan kebagusan bacaannya. Kata ‘qālū’ sendiri merupakan bahasa Romawi yang berarti bagus. Imām Qālūn lahir pada tahun 120 H pada masa pemerintahan Hisyam ibn Abdul Malik, kemudian belajar *qirā’āt* kepada Nāfi‘ sampai tahun 150 H, dan wafat di Madinah sekitar tahun 220 H. di era Khalifah al-Ma’mūn dalam usia hampir seratus tahun.

156 Nama lengkapnya adalah ‘Uśmān bin Said ibn ‘Adiȳ ibn Ghazwān ibn al-Sābiq al-Miṣrī, yang biasa dipanggil dengan *kunyah* Abū Said, atau Abū ‘Amr, atau Abū al-Qāsim. Diriwayatkan, ia digelari ‘warasy’ dikarenakan ia mempunyai warna kulit yang sangat putih seperti keju. Ia lahir di Mesir tahun 110 H, kemudian belajar *qirā’āt* kepada Nāfi‘ di Madinah sampai tahun 155 H. Warasy salah seorang *qārī’* terkenal di masanya, serta memiliki suara yang sangat merdu sehingga tidak ada kata bosan untuk selalu mendengarkan bacaannya. Ketokohan imām qirā’āt di kawasan Mesir berakhir pada diri beliau. Warasy meninggal dunia di Mesir pada tahun 197 H. pada masa Khalifah al-Ma’mun dalam usia 87 tahun.

BAB III
MUSHAF-MUSHAF QIRĀ'ĀT: QIRĀ'ĀT 'ĀṢIM DAN NĀFI'

Kajian sejarah dengan topik pembahasan tentang mushaf selalu menjadi perhatian menarik bagi para peneliti. Para sarjana muslim maupun non-muslim telah banyak melakukan kajian yang mengambil obyek penelitian mushaf. Al-Qur'an yang sekarang beredar di seluruh tempat dan dibaca setiap hari oleh muslimin seluruh dunia merupakan hasil inisiatif sahabat yang mengumpulkannya dan menjadikannya sebuah kesatuan, hingga disebut mushaf. Adanya legalisasi mushaf secara resmi serta pengirimannya ke berbagai daerah menyebabkan kajian tentang mushaf qirā'āt menjadi berkembang pesat.

Oleh karena itu, pembahasan ini berusaha memaparkan tentang mushaf-mushaf qirā'āt, khususnya qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi', yang keduanya merupakan qirā'āt paling banyak dibaca oleh umat Islam di seluruh dunia sampai sekarang. Pembahasan dilanjutkan dengan kaidah *al-uṣūl* dan *farsy al-ḥurūf*, serta karakteristik dan kekhususan masing-masing mushaf qirā'āt tersebut.

A. Pengertian Mushaf Qirā'āt

Kata *muṣḥaf* (مصحف) yang bentuk pluralnya *maṣāḥif* (مصاحف), secara bahasa berarti lembaran-lembaran al-Qur'an setelah disusun dan dikodifikasi dalam sebuah kitab. Dalam kamus *Tāj al-'Arus* dan *Lisān al-'Arab*, *muṣḥaf* didefinisikan sebagai "sesuatu yang mengumpulkan lembaran-lembaran tulisan di antara dua sisi (sampul) kitab".[157]

Dari pengertian ini dapat dipahami bahwa *muṣḥaf* merupakan suatu tulisan yang terkumpul dalam sebuah kitab. Kata *muṣḥaf* ini jika dikaitkan dengan al-Qur'an, maka berarti *kalām* (wahyu) Allah yang tertulis dan terkumpul dalam sebuah kitab, yang diawali dari al-Fātiḥah sampai surat terakhir al-Nās.[158] Oleh karena itu, perlu dibedakan antara *kalām* al-Qur'an yang berbentuk vokal (*ṣautī*) dengan al-Qur'an dalam bentuk *muṣḥafī*.

Sedangkan secara terminologi, istilah *muṣḥaf* dapat diartikan beragam. Labīb al-Said, misalnya, ia mendefinisikan istilah *muṣḥaf* berdasarkan pertimbangan makna *lugawī*. Menurutnya, *muṣḥaf* adalah suatu nama bagi kumpulan lembaran-lembaran al-Qur'an yang ditulis sesuai urutan surat dan ayat berdasarkan apa yang

---

157 Muhammad ibn Muhammad al-Ḥusainī al-Zubaidī, *Tāj al-'Arus min Jawāhir al-Qāmūs*, Juz. 9, hlm. 186, dalam CD RoM al-Maktabah al-Syamilah, versi. 3.61, 2007. Dikutip dalam kamus *Lisān al-'Arab*, dinamakan 'muṣḥaf', karena ia menjadikan lembaran-lembaran tersebut terpadu dalam satu kitab.

(قال الأَزهري وإنما سمي المصحف مصحفاً لأَنه أُصحِف أَي جعل جامعاً للصحف المكتوبة بين الدفتين).

Lihat, Jamāluddīn Muhammad ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, Juz. IX (Beirut: Dār Shadir, t.th), hlm. 186.

158 Muhammad Rajab Farjānī, *Kaifa Nata'addab ma'a al-Muṣḥaf: Kitābah, Qirā'ah, Ta'alluman, Istimā'an*, Cet. II (Kairo: Dār al-I'tiṣ ām, 1978), hlm. 37.

diterima oleh umat Islam (para sahabat pada waktu itu) dari Nabi saw.[159] Menurut hemat penulis, definisi ini ingin menggambarkan secara global dari setiap kumpulan tulisan-tulisan yang ditulis oleh semua sahabat berdasarkan apa yang ia terima dari Nabi saw, meskipun pada kenyataannya antara satu mushaf terdapat perbedaan dengan yang lainnya.

Penjelasan berbeda dikemukakan oleh 'Abdul Fattāḥ Syiblī. Dalam hal ini, ia lebih mengartikan *muṣḥaf* sebagai salinan-salinan dari *muṣḥaf 'Usmānī* yang telah dikumpulkan dan disepakati oleh para sahabat.[160] Meskipun Syiblī tidak menafikan adanya mushaf-mushaf yang telah muncul sejak masa Abū Bakar, seperti mushaf 'Āisyah, mushaf Ibn Mas'ūd, mushaf Ubay ibn Ka'ab, dan sebagainya, namun secara pengertian khusus, nampaknya ia lebih menekankan pada muṣḥaf resmi pada masa Khalifah 'Uṡmān ibn 'Affān.[161]

Sementara itu, dari sudut pandang yang berbeda, istilah *muṣḥ af* dapat diartikan sebagai sebuah ungkapan untuk mushaf al-Qur'an yang dapat membedakan antara satu dengan yang lainnya, baik dari segi *rasm, khaṭṭ,* dan sebagainya, serta untuk menjelaskan penulis dan metode penulisan yang digunakan dalam menulis teks al-Qur'an.[162] Dari definisi ini, *muṣḥaf 'Usmānī* dapat dimaknai sebagai karakteristik mushaf al-Qur'an yang ditulis atau dikodifikasi pada masa Khalifah

---

159 Labīb al-Said, *al-Jam' al-Ṣautī al-Awwal li al-Qur'ān al-Karīm –aw-al-Muṣḥaf al-Murattal: Bawā'īṡuhu wa Mukhṭaṭatuhu* (Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.th), hlm. 83.

160 Lihat, Abdul Fattāh Ismail Syiblī, *Rasm al-Muṣḥaf al-'Uṡmānī wa Auhām al-Mustasyriqīn fī Qirā'āt al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, Cet. IV (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), hlm. 5.

161 Abdul Fattāh Ismail Syiblī, *Rasm al-Muṣḥaf..*, hlm. 5-6.

162 Yāsir Ibrahīm al-Mazrū'ī, *Tārīkh Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf bi Daulah al-Kuwait* (Kuwait: Wizarāh al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2007), hlm. 18.

‘Usmān ibn ‘Affān sesuai dengan ketentuan dan metode dalam penulisan *rasm, khaṭṭ*, dan sebagainya, yang membedakannya dengan mushaf-mushaf yang lain.

Selanjutnya, para ulama berbeda pendapat mengenai asal usul kata ‘muṣḥaf’ ini, namun secara garis besar dapat dibagi menjadi dua pendapat:

Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa penamaan ‘muṣḥ af’ untuk al-Qur’an muncul pertama kali pada masa Khalifah Abū Bakar (w. 13 H). Kelompok ini, sebagaimana yang dipaparkan oleh al-Zarkasyī (w. 794 H), mengutip riwayat dari al-Muẓaffirī dan Ibn Asytah:

> حكى المظفري في تاريخه قال : لمّا جمع أبو بكر القرآن قال : سموه ! فقال بعضهم : إنجيلاً .... فكرهوه ، و قال بعضهم : السفر .... فكرهوه من يهود . فقال عبد الله بن مسعود : رأيت بالحبشة كتاباً يدعونه المصحف ... فسموه به .
>
> *“Diceritakan dari al-Muẓaffirī, ia berkata: Tatkala Abū Bakar selesai mengumpulkan al-Qur’an, lalu ia berseru: Berilah ia nama! Sebagian sahabat mengusulkan dengan nama ‘Injil’, namun mereka tidak begitu sejutu. Sebagian yang lain mengusulkan dengan nama ‘al-sifr’, lagi-lagi mereka tidak setuju, karena keduanya menyerupai nama kitab umat terdahulu (Yahudi dan Nasrani). Maka berkatalah Abdullāh ibn Mas‘ūd: Aku melihat orang Habsyah memiliki sebuah kitab dan mereka menamakannya dengan ‘al-muṣḥaf’. Para sahabatpun setuju dengan nama (al-muṣḥaf) ini, sehingga mereka memberinya dengan nama tersebut”.*[163]

[163] Badaruddīn Muhammad bin ‘Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 281.

Dalam hal ini, Imam al-Suyūṭī (w. 911 H), Ṣubḥī al-Ṣālih dan Labīb al-Said juga menambahkan:

رواية ابن أشته من طريق موسى ابن عقبة عن ابن شهاب قال : لمّا جمعوا القرآن فكتبوه في الورق ، قال أبو بكر : التمسوا له اسماً ! فقال بعضهم : السفر ، قال : ذلك اسم تسميه اليهود ، فكرهوا ذلك . و قال بعضهم : المصحف . فإن الحبشة يسمون مثله (المصحف) ، فاجتمع رأيهم على أن سموه المصحف . فإذاً ، كان أبو بكر هو أوّل من جمع القرآن و سماه المصحف.

"Diriwayatkan dari Ibn Asytah dari jalur Mūsā ibn 'Uqbah dari Ibn Syihāb, ia menceritakan: Tatkala para sahabat selesai mengumpulkan al-Qur'an dan telah ditulis di kertas atau dedaunan, berkatalah Abū Bakar: berilah ia nama! Maka sebagian mereka mengusulkan nama 'al-sifr', sebagian yang lain mengusulkan nama 'al-muṣḥaf', karena orang Habsyah menamakan (sebuah kitab) dengan muṣḥaf. Akhirnya mereka setuju dengan nama 'al-muṣḥaf'. Oleh karena itu, Abū Bakar adalah orang yang pertama kali mengumpulkan al-Qur'an dan menamakannya 'al-muṣḥaf'".[164]

Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa pemberian nama 'muṣḥaf' merupakan dari Nabi saw sendiri, berdasarkan riwayat, misalnya:

---

[164] Riwayat ini juga diambil dari jalur yang berbeda, yaitu dari Ibn Buraidah. Baca selengkapnya dalam Jalāluddin al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 59. Bandingkan, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. X (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyyīn, 1977), hlm. 77-78. Juga, Labīb al-Said, *al-Jam' al-Ṣautī...*, hlm. 83-84.

عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلّم في أية (فِيْ بُيُوْتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهُ...)[165] : إذا زخرفتم مساجدكم و حليتم مصاحفكم فالدبار – أو الدمار – عليكم ! (رواه الحكيم و الترمذي)

"Dari Abū Dardā', ia berkata: Nabi saw bersabda tentang tafsir ayat ini (QS. al-Nūr [24]: 36): Jika kalian saling memperindah masjid dan menghiasi mushaf, maka kebinasaan akan menimpa kalian",[166] dan hadis-hadis lainnya.

Dari kedua pendapat di atas, dapat dinilai mana yang lebih kuat secara argumentasi. Dalam masalah ini, penulis lebih sepakat dengan pendapat Rajab Farjānī. Menurutnya, penamaan 'muṣ ḥaf' yang menunjukkan al-Qur'an dalam bentuk tertulis sudah diberikan sejak masa Nabi saw, dan bukan meminjam istilah orang Habsyah. Hal demikian diketahui berdasarkan hadis-hadis ṣaḥīḥ yang menguatkan pendapat ini. Kata *muṣḥaf* yang terdapat dalam hadis-hadis Nabi saw tersebut secara eksplisit dapat dipahami bahwa pengertian *muṣḥaf* menunjukkan kumpulan tulisan dalam sebuah kitab. Sedangkan riwayat dari al-Muẓaffirī dan Ibn Asytah yang mengatakan bahwa istilah mushaf berasal dari orang Habsyah terbukti lemah, hanya sebatas *ȧsar* dari sahabat.[167]

Dari uraian di atas, penulis ingin mempertegas kembali apa yang dimaksud dengan mushaf qirā'āt. Dalam penelitian ini, mushaf qirā'āt yang dimaksud adalah tulisan al-Qur'an yang termaktub

---

165 QS. al-Nūr [24]: 36.

166 Lihat Muhammad Rajab Farjānī, *Kaifa Nata'addab ma'a..*, hlm. 41-43.

167 Baca, Muhammad Rajab Farjānī, *Kaifa Nata'addab ma'a..*, hlm. 44-45.

dalam sebuah kitab mushaf yang memiliki karakteristik, *al-uṣūl,* dan *farsy al-ḥurūf* tersendiri, yang membedakannya dengan mushaf (qirā'āt) yang lain, namun tetap bersumber dan mengacu pada *al-muṣḥaf al-Usmānī'*. Pada perjalanan sejarahnya (lihat keterangannya pada sub-bab berikut), mushaf-mushaf ini diberi nama dengan cara dinisbatkan kepada perawi dari masing-masing imām qirā'āt, seperti *muṣḥaf bi riwāyah Warasy 'an Nāfi'*, *muṣḥaf bi riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim*, dan seterusnya.

B. Sejarah Mushaf-Mushaf Qirā'āt

1. Sejarah Kodifikasi Mushaf Qirā'āt

Al-Qur'an berupa wahyu yang diterima Nabi Muḥammad pada faktanya dipelihara dengan dua cara utama, yaitu dihafal dan ditulis pada berbagai jenis bahan. Ketika para sarjana muslim berbicara tentang *jam' al-Qur'ān* pada masa Nabi saw, maka yang dimaksud dengan ungkapan ini pada dasarnya adalah pengumpulan wahyu yang diterima Nabi saw melalui dua cara tersebut, baik sebagian ataupun seluruhnya.[168]

Di masa awal, pemeliharaan al-Qur'an hanya dengan metode yang pertama, yakni dengan ingatan para sahabat. Hal ini dikarenakan tradisi hafalan yang kuat di kalangan masyarakat Arab sehingga sangat memungkinkan untuk menjaga al-Qur'an. Pada masa ini, Nabi saw bertindak sebagai tutor utama yang mengajarkan al-Qur'an kepada sahabat dengan lisan secara langsung. Sahabat dalam mengemban tugas untuk menjaga al-Qur'an selalu dan lebih banyak mengandalkan hafalan, sementara tulisan hanya dijadikan sebagai penguat. Walaupun demikian, al-Qur'ān sudah ada yang

[168] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), hlm. 130.

ditulis dalam *ṣaḥifah, jarīd, likhāf, zurār*[169] dan lain sebagainya.[170] Beberapa penulis al-Qur'an yang terkenal pada masa ini, antara lain 'Uṡmān Ibn 'Affān (w. 25 H), 'Alī Ibn Abī Ṭālib (w. 40 H), Zaid ibn Ṡābit (w. 45 H), Ubay ibn Ka'ab (w. 30 H), Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān (w. 60 H), Abān ibn Sa'īd (w. 13 H), dan Ṡābit ibn Qais (w. 12 H). Menurut literatur sejarah, jumlah keseluruhan penulis wahyu tidak kurang dari empat puluh,[171] sehingga apa yang mereka tulis dengan mudah selalu dikontrol oleh Nabi saw.[172]

Selama Nabi saw masih hidup, al-Qur'an telah ditulis secara utuh, namun masih dalam bentuk tulisan-tulisan yang terpisah, belum terkumpulkan menjadi satu (sebagaimana al-Qur'ān sekarang). Setelah Nabi saw wafat, perhatian sahabat terhadap al-Qur'an tidaklah surut. Banyak hal positif yang ditunjukkan sahabat dalam hal ini, seperti munculnya semangat untuk menulis kembali, ada juga yang menginginkan agar al-Qur'an dikumpulkan menjadi satu. Akan tetapi keadaan seperti ini tidak bisa menutupi peristiwa 'pahit' yang pernah ada, seperti banyaknya orang-orang yang keluar dari agama Islam (murtad) sehingga mengharuskan Khalifah Abū Bakar (w. 13 H) untuk turun tangan dalam menangani kaum murtad tersebut. Catatan sejarah menyebut peristiwa ini dengan perang Yamāmah, yang terjadi pada tahun ke 12 hijriyah. Dalam peperangan tersebut,

---

169 *Likhāf* merupakan bentuk jamak dari kata *lakhfah,* yang berarti batu putih yang tipis, sedangkan *zurār* berarti batu yang tajam seperti tajamnya pisau. Lihat, al-Asmū'ī, *Faḍā'il al-Qur'ān Wa Adāb al-Tilāwah* (Beirut: Dār al-Jiyl, 1990), hlm. 67.

170 Imām Qurṭubī, *Faḍā'il al-Qur'ān Wa Adāb al-Tilāwah* (Beirut: Dār al-Jiyl, 1990), hlm. 67.

171 Muḥammad Sālim Muḥaysin, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Mu'assasah Syubbān al-Jāmi'ah, t.t), hlm. 13.

172 Muhammad Rajab Farjānī, *Kaifa Nata'addab ma'a..*, hlm. 57.

tidak kurang dari 70 *qārī*' yang gugur,[173] bahkan dalam suatu riwayat mencapai 500 orang.[174] Peristiwa Yamāmah yang memakan korban puluhan *qārī*' tersebut telah mengunggah kekhawatiran 'Umar ibn al-Khaṭṭāb akan keberlangsungan al-Qur'an jika para *huffāẓ* terus gugur di medan peperangan selanjutnya. Maka pada saat itu, 'Umar langsung mengusulkan kepada Khalifah Abū Bakar agar al-Qur'an segera ditulis dan dikumpulkan dalam satu muṣḥaf.

Setelah al-Qur'an tersebut berhasil dikumpulkan oleh Tim yang diketuai Zaid ibn S|ābit tersebut, *muṣḥaf* itu kemudian dipegang oleh Abū Bakar sendiri. Adapaun bentuk *rasm* yang digunakan Zaid pada saat itu adalah *script* dan ejaan Madinah yang umum atau konvensional (رسم المدني). Begitu pula dengan ukuran kepingan-kepingan kertas yang digunakan untuk menulis al-Qur'an tidak sama, sehingga menjadikan tumpukan kertas itu tidak tersusun rapi. Oleh karena itu, pengumpulan al-Qur'an di masa ini masih dinamakan *ṣuḥuf*.[175]

Sepeninggal Abū Bakar (w. 13 H), kepemimpinan umat Islam kemudian dipercayakan kepada 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 23 H), sehingga *muṣḥaf* yang ada sepenuhnya juga menjadi tanggungjawabnya. Di masa Khalifah 'Umar, *muṣḥaf* tersebut disalin

---

[173] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Cet. XI (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 188.

[174] Muhammad al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*.., hlm. 249.

[175] Secara bahasa, *ṣaḥīfah* (pluralnya, *ṣuḥuf*) berarti potongan-potongan tulisan dari kertas atau kulit. Sedangkan secara istilah, merupakan ungkapan yang ditujukan pada pengumpulan al-Qur'an di masa Khalifah Abū Bakar, yang dikumpulkan dari tulang, pelapah kurma, daun, kulit, dan sebagainya.. Lihat Muhammad Muhammad Abū Syuhbah, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm,* Cet. III (Riyādh: Dār al-Liwā' li al-Tauzī' wa al-Nasyr, 1987), hlm. 279.

kembali ke dalam beberapa lembaran *(ṣaḥīfah)*. Akan tetapi, 'Umar tidak langsung mengandalkan *ṣaḥīfah* tersebut, karena menurutnya *ṣaḥīfah* hanya dijadikan sebatas naskah orisinal, bukan sebagai bahan hafalan. Setelah penulisan selesai, naskah tersebut dipindahkan kepada Ḥafṣah (w. 45 H), isteri Rasulullah, yang sekaligus anak dari 'Umar bin al-Khaṭṭāb. Tindakan ini cukup beralasan, sebab, selain sebagai isteri Nabi, ia juga orang yang pandai baca tulis al-Qur'ān, sehingga al-Qur'an akan lebih mudah terjaga.[176]

Setelah 'Umar meninggal dunia, jabatan khalifah selanjutnya dipegang oleh 'Uṡmān bin 'Affān (w. 25 H). Pada masa pemerintahan khalifah ketiga ini, wilayah kekuasaan Islam mengalami banyak perkembangan, sehingga kebutuhan umat untuk mengkaji al-Qur'an semakin menigkat.[177] Oleh karena itu, banyak *qāri'* yang dikirimkan ke berbagai daerah sebagai imām, yang bertugas mengajarkan bacaan al-Qur'an. Umat Islam yang sedemikian luas mendapatkan pelajaran dan menerima bacaan al-Qur'ān *(qirā'āt)* dari masing-masing sahabat yang ditugaskan tersebut. Penduduk Syam, misalnya, memperoleh pelajaran dan *qirā'āt* dari sahabat 'Ubay bin Ka'ab, penduduk Kufah berguru kepada sahabat 'Abdullāh bin Mas'ūd, sementara penduduk Bashrah menimba ilmu dari Abū Mūsā al-Asy'arī.

Versi *qirā'āt* yang dimiliki dan diajarkan masing-masing sahabat ahli *qirā'āt* tersebut berlainan satu sama lain ini, dalam perjalanannya menimbulkan dampak negatif. Sebab, di antara umat Islam saling membanggakan versi *qirā'āt* masing-masing dan mengklaim bahwa versi *qirā'āt*-nya yang paling benar, bahkan di

---

[176] Azyumardi Azra (ed), *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 28-29.

[177] Abd al-Ṣabur al-Syāhīn, *Tārīkh al-Qur'ān* (Kairo: Nahḍah Miṣri, 2005), hlm. 148.

antara mereka ada yang saling mengkafirkan.[178] Dari sinilah pangkal mulai terjadinya kisruh yang disebabkan perbedaan *qirā'āt.*

Perbedaan bacaan (*qirā'āt*) yang mengakibatkan adanya pengkafiran tersebut menimbulkan kekhawatiran akan semakin mudah terpecahnya umat Islam. Melihat keadaan ini, muncul inisiatif dari Ḥużaifah (w. 35 H) untuk mengusulkan adanya usaha *tauḥīd al-maṣāḥif* (penyatuan mushaf). Tidak berselang lama kemudian, Khalifah 'Uṡmān mengambil sikap tegas dengan mengundang para sahabat, baik dari golongan *muhājirīn* maupun *anṣār.* Dalam musyawarah yang dipimpin oleh 'Uṡmān sendiri, pada akhirnya dicapai kesepakatan untuk menulis kembali al-Qur'an yang sudah tersusun pada masa Abū Bakar, serta menjadikannya beberapa salinan *muṣḥaf* yang nantinya akan dikirim ke berbagai daerah negara Islam.[179]

Banyak riwayat yang menceritakan bahwa pengumpulan al-Qur'an masa 'Uṡmān ini dilakukan oleh suatu komisi yang terdiri dari empat orang, dengan Zaid ibn S|ābit sebagai ketua[180]. Tim

[178] Banyak riwayat yang menunjukkan peristiwa pengklaiman umat Islam semasa 'Uṡmān bin 'Affān, diantaranya sebagaimana yang diriwayatkan oleh Anas bin Mālik bahwa ketika Ḥużaifah bin al-Yamanī tengah memimpin penduduk Syam dan Irak dalam ekspedisi militer ke Armenia dan Azerbaijan, ia menyaksikan kedua penduduk tersebut (Syam dan Irak) saling bertentangan dalam bacaan al-Qur'an yang menganggap golongan mereka paling benar dan menyalahkan di luar bacaan selain mereka masingm-masing. Baca, Abd al-Ṣabūr Syāhīn, *Tārīkh al-Qur'ān*, hlm. 148. Juga, Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fi 'Ulūm al-Qur'ān..*, hlm. 128.

[179] Hasanuddin AF, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan..*, hlm. 56.

[180] Tidak jauh berbeda alasan pengangkatan Zaid ibn Ṡabit sebagai ketua tim yang kedua kalinya sebagaimana pada masa Abū Bakar, bahwa Zaid tidak lain adalah warga Anṣār yang sewaktu mudanya menjabat sebagai sekretaris pribadi Nabi saw, serta mencatat wahyu al-Qur'an secara langsung. Ia juga terlibat dalam penulisan al-Qur'an pada

ini beranggotakan ʻAbdullāh ibn al-Zubair (w. 692) yang tiada lain adalah cucu dari Abū Bakar, atau keponakan dari ʻĀisyah sekaligus anak tiri ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb, kemudian Saʿīd ibn al-ʻĀṣ (w. 678) yang merupakan gubernur Kufah, dan terakhir Abdurrahmān ibn al-Ḥāris (w. 633). Riwayat ini merupakan pendapat yang disepakati oleh jumhur ulama menurut riwayat yang masyhur.

Setelah selesai penulisan dan penyalinan al-Qur'an dari *muṣḥaf*-nya Ḥafṣah, ʻUsmān menyebarkannya ke berbagai daerah Islam sebagai bacaan standar yang baku bagi umat Islam. Terdapat perbedaan pendapat di antara ulama mengenai jumlah *muṣḥaf* yang ditulis dan disebarkan pada masa ini. Mayoritas mereka berpegang pada pendapat yang mengatakan empat buah *muṣḥaf*, yang masing-masing dikirim ke Kufah, Baṣrah, dan Syam, sementara satu buah lainnya disimpan oleh Khalifah sendiri. Sementara ulama lain, seperti Jalāluddīn al-Suyūṭī (w. 911 H), mempopulerkan bahwa *muṣḥaf* yang disebarkan ada lima eksemplar, yaitu ditambahkan dengan kota Mekkah.[181] Ulama lainnya berpegang pada pendapat yang mengatakan tertulis menjadi tujuh mushaf yang masing-masing disebarkan ke Mekkah, Bashrah, Kufah dan Syam, satu buah berada di Madinah dan satu lagi tetap di tangan Khalifah ʻUsmān,[182] sedangkan pendapat lain menyatakan mushaf dikirim kedelapan tempat, yakni enam tempat sebagaimana yang disebutkan diatas kemudian ditambah dengan Bahrain dan Yaman.[183]

---

masa pemerintahan Abū Bakar. Selain faktor tersebut, juga perlu dipertimbangkan kemungkinan ʻUsmān memandang Zaid sebagai pemuda cekatan, berintelegensi tinggi. Baca selengkapnya dalam Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*.., hlm. 197-198.

181 Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi ʻUlūm al-Qur'an*.., hlm. 94.

182 Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fi ʻUlūm..,* Juz I, hlm. 240.

183 Muḥammad Sālim Muḥaysīn, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm,* hlm. 149.

Mushaf-mushaf yang telah dikirim ke beberapa daerah tersebut kemudian waktu dari waktu telah mengalami perbaikan (*taḥsīnāt*) dalam segala bentuknya, mulai dari pemberian tanda titik dan baris (*nuqaṭ al-iʿjām wa al-syakl*), tanda waqaf, maupun perbaikan dari segi tulisan (*al-rasm wa al-ḍabṭ*) dan *khaṭṭ*, dan sebagainya. Seiring dengan perkembangan zaman dan kemutakhiran teknologi, hingga jadilah seperti mushaf-mushaf qirā'āt yang ada sekarang.

Terkait dengan kajian khusus mengenai mushaf-mushaf ini, pada abad ke-4 H telah terdapat beberapa sarjana muslim yang melakukan riset. Kajian yang paling popular adalah yang dilakukan Ibn al-Anbārī (w. 328 H), sebelum karya Ibn Mujahid (w. 324) tentang tujuh qirā'āt. Sayangnya, *Kitāb al-Maṣāḥif* yang disusun oleh Ibn al-Anbārī tersebut telah hilang ditelan zaman, tidak ditemukan bukti langsung keberadaannya, dan hanya dapat diketahui melalui kutipan-kutipan yang ditulis ilmuan muslim setelahnya, seperti dalam karya al-Suyūṭī. Satu-satunya karya yang paling kuno dan masih eksis sampai sekarang adalah *Kitāb al-Maṣāḥif* yang ditulis Ibn Abī Dāwud al-Sijistānī (w. 316 H). Hanya saja, kitab ini adalah kitab yang paling sedikit cakupannya dibanding karya-karya yang sejenis pada zamannya.[184]

Adapun istilah 'al-maṣāḥif' yang dimaksud dalam kajian kitab-kitab di atas adalah catatan-catatan pribadi para sahabat atas al-Qur'an yang ditulis di dalam mushaf, karena masing-masing sahabat memang mempunyai catatan dan interpretasi tersendiri. Dari sini kemudian terjadi pergeseran sejarah makna antara istilah 'al-maṣāḥif' dengan 'al-muṣḥaf'.

[184] Pernyataan ini dinukil dari Miftahul Jannah, "*al-Qirā'āt al-Syāżżāt* dan Catatan Pribadi Sahabat (Studi atas Kitab *Kitāb al-Maṣāḥif* Karya Abū Bakr al-Sijistānī)", *Makalah Mata Kuliah Ilmu Qira'at SQH-B*, November 2014, hlm. 1.

Dalam *Kitāb al-Maṣāḥif* karya al-Sijistānī, istilah 'al-maṣāḥ if' yang dimaksud adalah berbagai musḥaf yang ditulis para sahabat ataupun tābi'īn yang menjadi pegangan mereka masing-masing sebagai catatan pribadi atas penafsiran atau penjelasan ayat al-Qur'an. Dari golongan sahabat, misalnya, terdapat mushaf 'Alī bin Abī Ṭālib, 'Ubay bin Ka'ab, Ibnū Mas'ūd, Ibnū 'Abbās, Abdullah bin Zubair, 'Abdullāh bin 'Amr, 'Āisyah, Ḥafṣah, dan Ummu Salamah. Sedangkan mushaf dari golongan tābi'īn yaitu 'Ubaid bin 'Amīr al-Laisī, 'Aṭā' bin Abī Rabāh, 'Ikrimah, Mujāhid—Abū al-Ḥajjāj—, Sa'īd bin Jabīr, dan lainnya.

Sementara itu, istilah 'muṣḥaf' yang dimaksud dalam diskursus ilmu qirā'āt adalah salinan-salinan dari *muṣḥaf 'Usmānī* yang telah dikumpulkan dan disepakati oleh para sahabat. Mushaf tersebut dikodifikasi serta diresmikan oleh Khalifah 'Usmān ibn 'Affān sebagai patokan dan standar mushaf al-Qur'an, sesuai dengan ketentuan dan metode dalam penulisan *rasm, khaṭṭ*, dan sebagainya, yang membedakannya dengan mushaf-mushaf sahabat yang lain. Dalam perjalanan sejarahnya, sekarang penamaan mushaf (qirā'āt) tersebut dinisbatkan kepada *al-muṣḥaf al-'Usmānī* tersebut diberi nama sesuai dengan imām atau rāwi qirā'āt yang banyak mengembangkannya. Misalnya, *al-muṣḥaf al-karīm bi riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim, al-muṣḥaf al-karīm bi riwāyah Qālūn 'an Nāfi'*, dan seterusnya.

2. Metode Penulisan Mushaf Qirā'āt

Dalam catatan sejarah al-Qur'an diketahui bahwa *muṣḥaf 'Us mānī* merupakan bentuk penyalinan terhadap mushaf Abū Bakar. Namun pada itu, ada beberapa keistimewaan tersendiri yang dimiliki *muṣḥaf 'Usmānī* ini, di antaranya:

a. Ayat-ayat al-Qur'an yang ditulis di dalamnya, seluruhnya

berdasarkan riwayat yang *mutawātir* dari Nabi saw.

b. Tidak terdapat di dalamnya ayat-ayat al-Qur'an yang telah dihapus (*mansūkh*).

c. Tidak terdapat di dalamnya bacaan yang bukan al-Qur'an, seperti apa yang ditulis oleh sebagian sahabat dalam mushafnya sendiri, sebagai penjelasan atau tafsiran terhadap makna ayat-ayat tertentu.[185]

d. Ditulis dengan menggunakan *rasm* yang sebisa mungkin mencakup perbedaan *qirā'āt*.

Perlu dicatat bahwa penyalinan mushaf oleh Tim Zaid ini selalu dalam pengawasan Khalifah 'Usmān ibn Affān dengan metode dan petunjuk teknis yang telah ditentukan, sehingga kekeliruan sekecil apapun bisa dihindari. Adapun metode yang diterapkan dalam penulisan *al-maṣāḥif al-'Usmānīyyah* ini, menurut al-Farmāwī, adalah sebagai berikut:[186]

a. Semua kata ditulis dalam mushaf-mushaf tersebut bebas dari tanda titik (*al-nuqṭ*) dan harakat (*al-syakl*). Hal ini dilakukan agar mencakup semua bacaan yang diterima, yang semuanya bersumber dari bacaan Nabi saw. Selain itu, hal tersebut juga mengindikasikan bahwa pemeliharaan al-Qur'an yang paling utama adalah dalam bentuk hafalan, bukan semata-mata berpegang pada tulisan.

b. Semua kata yang tidak ada perbedaan bacaan (*qirā'āt*), ditulis dengan bentuk *rasm* yang sama dalam semua mushaf. Bentuk *rasm* tersebut harus seperti apa yang pernah ditulis di hadapan Nabi saw, berdasarkan

[185] Hasanuddin AF, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan...*, hlm. 58.

[186] Baca, Abdul Ḥayy Ḥusīn al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuhu* (Mekkah: Maktabah al-Makkiyyah, 2004), hlm.125 -127.

kesepakatan dan ketentuan dari Tim.

c. Kata-kata yang ditulis di dalam mushaf dengan huruf yang menyalahi aslinya, ditulis tidak dalam bentuk aslinya. Hal ini dilakukan apabila terjadi perbedaan bacaan yang dapat digambarkan dangan satu tulisan, sehingga kata yang tertulis tersebut dapat menunjukkan *qirā'āt* berdasarkan huruf yang menyalahi aslinya. Sedangkan *qirā'āt* selainnya ditulis dalam bentuk *rasm* asalnya.[187] Misalnya kata (الصراط) yang ditulis di dalam mushaf, sebagaimana yang banyak diriwayatkan oleh imām-imām qirā'āt, yang bentuk aslinya adalah (السراط), menggunakan huruf *sīn*.[188]

d. Kata-kata yang memiliki variasi bacaan, namun masih bisa ditulis dalam satu bentuk *rasm*, maka ditulis dalam bentuk yang sama di dalam semua mushaf. Ketentuan lainnya, kata ini juga tidak diberi tanda titik dan baca. Contohnya, perbedaan dalam bentuk harakat atau *syakl*,[189] و يأمرون... التّاس بالبخل. Kata tersebut oleh suatu *qirā'āt* dibaca dengan *ḍammah bā'* dan *sukūn khā'*, sementara *qirā'āt* yang lain membacanya dengan *fatḥaḥ bā'* dan *khā'*. Demikian juga, perbedaan dalam hal tanda titik (*nuqṭ*), misalnya QS. al-Baqarah [2]: 259, bisa dibaca dengan *zāy,* (ننشزها), atau

---

[187] Menurut al-Zarqānī, hal tersebut merupakan ijtihad para sahabat dalam menulis *rasm al-muṣḥaf*. Namun, hal itu dibenarkan sekiranya untuk menyederhanakan bentuk perbedaan bacaan yang dimungkinkan dalam satu tulisan. Lihat, Muhammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi..,* Juz. I, hlm. 412.

[188] Dalam hal ini, *qirā'āt* yang membaca dengan *sīn* (السراط) ini adalah qirā'āt Imām Ibn Kašīr riwāyāt Qunbul. Lihat, Ahsin Sakho Muhammad dan Ramlah Dimyati, *Manba' al-Barakāt fi Sab' al-Qirā'āt*, Juz. I, Cet. I (Jakarta: IIQ Press, 2012), hlm. 2.

[189] QS. al-Nisā' [4]: 37; al-Ḥadīd [57]: 24.

dengan *rā'*, (ننشرها).

e. Kata-kata yang memiliki varian *qirā'āt*, yang tidak bisa ditulis dalam satu bentuk di dalam semua mushaf meskipun tanpa tanda titik dan harakat, maka setiap mushaf ditulis dengan menggunakan *rasm* (bentuk tulisan) sesuai dengan *qirā'āt*-nya tersebut. Misalnya, (وأوصى)[190] menurut qirā'āt Nāfi' (penduduk Madinah) dan qirā'āt Ibn 'Āmir, maka bentuk *rasm* tersebut ditulis di dalam *al-muṣḥaf al-Imām*, Mushaf Madinah, dan Mushaf Syam. Sementara bacaan yang lain (ووصّى), ditulis di dalam mushaf-mushaf selainnya. Kedua versi bacaan tersebut merupakan bacaan yang *mutawātir* dari Nabi saw.

Di dalam kitab *al-Maṣāḥif* karya Abū Daud al-Sijastānī disebutkan mengenai perbedaan huruf antara satu mushaf yang dikirim ke suatu daerah dengan mushaf-mushaf lainnya, dalam hal seperti adanya penambahan (*ziyādah*) atau pengurangan (*nuqṣān*), dan sebagainya. Jumlah perbedaan tersebut terangkum dalam keterangan di bawah ini:[191]

No	Perbandingan Mushaf		Jumlah Perbedaan
1	Mushaf Madinah	Mushaf *al-Imām*	12 huruf
2	Mushaf Syam	Mushaf Iraq	± 40 huruf
3	Mushaf Kufah	Mushaf Basrah	5 huruf
4	Mushaf Madinah	Mushaf Iraq	12 huruf

3. Ketercakupan *Qirā'āt* dalam Mushaf

Sebagaimana yang diyakini bahwa mushaf yang dikenal dan

[190] QS. al-Baqarah [2]: 132.

[191] Lihat selengkapnya dalam, Abū Daud al-Sijastānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, Juz. I, Cet. II (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2002), hlm. 253-282. Lihat juga, Abdul Ḥayy Ḥusīn al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf*.., hlm. 130.

dimiliki oleh kaum muslimin sekarang ini berpedoman pada *muṣḥaf ʻUsmānī*. Namun, para ulama berbeda pendapat tentang apakah *muṣ ḥaf ʻUsmānī* atau *rasm* yang tertulis di dalamnya tersebut mencakup 'tujuh huruf' (*sabʻah aḥruf*) yang dengannya al-Qur'an diturunkan. Dalam istilah yang lebih sederhana, apakah *muṣḥaf ʻUsmānī* memuat berbagai segi perbedaan *qirā'āt* yang ada? Untuk menjawab persoalan ini, penulis akan menguraikan beberapa pendapat:

1. Al-Ṭabarī, al-Ṭahāwī, Ibn Ḥibbān, Ibn 'Abd al-Barr, al-Ḥāris al-Muḥāsibī, al-Daudī, Abū 'Ubaid, al-Dāni,[192], Ibn al-Tin, berpendapat bahwa *muṣḥaf ʻUsmānī* hanya mencakup satu 'huruf', yaitu bahasa Quraisy.[193] Argumentasi yang dikemukakan oleh kelompok ini, adalah:
   a) Adanya dalil atas perkataan Khalifah 'Usmān kepada Tim penulisan al-Qur'an pada waktu itu,
      إذا اختلفتم أنتم و زيد فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل به
      "*jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid, maka tulislah dengan (bahasa) Quraisy, karena al-Qur'an diturunkan dengan bahasa itu*".
   b) Al-Qur'an dengan 'tujuh huruf' hanya berlaku pada masa Nabi saw, sebagai keringanan dan kemudahan dalam membaca al-Qur'an bagi umat pada waktu itu. Hal ini berlanjut sampai masa 'Umar bin Khaṭṭ āb. Namun ketika tiba masa Khalifah 'Usmān, al-Qur'an ditulis (disatukan) hanya dengan satu 'huruf', dimaksudkan agar tidak terjadi perpecahan (fitnah) di

[192] Faḍl Ḥasan Abbās, *Itqān al-Burhān fi..*, Juz. I, hlm. 100.
[193] Muhammad Sālim Muḥaysin, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 155.

kalangan umat Islam pada saat itu yang disebabkan adanya perbedaan versi *qirā'āt* di antara mereka.[194]

c) Diturunkannya al-Qur'an dengan 'tujuh huruf' bukan berarti kaum muslimin diwajibkan membacanya dalam semua 'tujuh huruf'[195], melainkan hanya memilih salah satu dari 'tujuh huruf' tersebut.[196]

d) Instruksi Khalifah 'Usmān ibn 'Affān untuk membakar semua mushaf yang dimiliki sahabat pada waktu itu, dengan varian 'huruf' dan *qirā'āt*, menunjukkan bukti kuat bahwa hanya tertinggal satu 'huruf' yang masih ada sampai sekarang.[197]

2. Para *fuqāhā'*, *qurrā'* dan *mutakallimīn* mengatakan bahwa *muṣḥaf 'Usmānī* mencakup di dalamnya semua 'tujuh huruf' (*sab'ah aḥruf*). Ada dua alasan utama yang menjadi pegangan, yaitu:

a) Umat Islam tidak boleh mengabaikan dan bahkan meninggalkan sesuatupun dari apa yang telah Allah turunkan, berupa al-Qur'an dengan 'tujuh huruf'nya.[198] Pendapat ini diakui oleh al-Bāqilānī (w. 403 H) dan

---

194 'Abdul Qayyūm Abdul Ghafūr al-Sindī, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, Cet. II (Mekkah: al-Maktabah al-Imdādiyah, 2001), hlm. 100.

195 Muhammad Luṭfī al-Ṣabāgh, *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Ittihājāt al-Tafsīr,* Cet. III (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990), hlm. 173.

196 Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Juz. I (Kairo: Ḥajar li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-I'lān, 2001), hlm. 53-59.

197 Sya'bān Muhammad Ismail, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā'āt* (Mekkah: Maktabah Sālim, 2001), hlm. 32.

198 Ganim Qaddaurī al-Ḥamad, *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsah Lugawiyyah Tārīkhiyyah* (Baghdād: al-Lajnah al-Waṭaniyah, 1982), hlm. 146.

al-Ja'barī (w. 732).[199]

b) Mushaf-mushaf yang ditulis di masa pemerintahan 'Uṡmān (*al-maṣāḥif al-'Usmāniyyah*) merupakan salinan dari *ṣuḥuf-ṣuḥuf* yang telah dikumpulkan oleh Abū Bakar dan 'Umar ibn Khaṭṭāb, yang di dalamnya mencakup 'tujuh huruf'.[200]

c) Hadis Nabi saw yang mengatakan, "*Ummatī lā tuṭīqu żālika (umatku tidak dapat melaksanakannya)*, tidak hanya berlaku di zaman Rasulullah dan sahabat, tetapi juga untuk umat setelahnya dengan memberikan kemudahan dalam membaca tanpa menghilangkan sedikitpun kemukjizatan al-Qur'an.

d) Masih adanya perbedaan bacaan di kalangan *qurrā'* menandakan masih tetapnya *sab'ah aḥruf* dalam *muṣḥaf 'Usmānī*.[201]

3. Jumhur ulama *salaf* dan *khalaf* berpandangan bahwa *muṣḥaf 'Usmānī* mencakup apa yang termuat dalam *rasm*-nya berupa 'tujuh huruf' (*sab'ah aḥruf*) yang al-Qur'an diturunkan dengannya. Pendapat ini dianut oleh Abū al-'Abbās al-Mahdawī, Makkī bin Abī Ṭālib, Ibn al-Jazarī, dan lain-lain.[202] Imām al-Zarqānī sedikit memberikan keterangan tambahan, bahwa setiap mushaf dari *al-maṣ*

---

199 Lihat, Ibrahīm al-Muzaynī, *Mabāḥiṡ fi 'Ilm al-Qirā'āt* (Riyādh: Dār Kunūz Isybiliya, 2011), hlm. 131.

200 Abdul Ghafūr al-Sindī, *Ṣafaḥāt fi 'Ulūm*.., hlm. 101. Dalam hal ini, al-Farwānī juga sependapat bahwa mushaf Abū Bakar mencakup 'tujuh huruf' al-Qur'an. Lihat Abd al-Ḥayy Ḥusīn al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh* (Jeddah: Dār Nūr al-Maktabāt, 2004), hlm. 123-159.

201 Ibrahim al-Muzaynī, *Mabāḥiṡ fi 'Ilm al-Qirā'āt*, hlm. 131.

202 Faḍl Ḥasan Abbās, *Itqān al-Burhān..,* Juz. II, hlm. 105.

āḥif al-'Usmāniyyah, *rasm*-nya mengandung 'huruf-huruf' tersebut, baik semuanya atau sebagian.[203] Bukan berarti, setiap mushaf mencakup 'tujuh huruf', namun yang dimaksud adalah semua 'tujuh huruf' tersebut tersebar dalam semua *al-maṣāḥif al-'Usmāniyyah*. Hal ini dikarenakan *rasm muṣḥaf 'Usmānī* tersebut ditulis tanpa menggunakan titik dan *syakl*, yang memungkinkan untuk dibaca dengan berbagai macam versi.[204]

Ada banyak hujjah yang diajukan oleh kelompok ini, di antaranya:

a) *al-Maṣāḥif al-'Usmāniyyah* merupakan salinan yang paripurna dari *ṣuḥuf* yang dikumpulkan oleh Zaid bin Ṣābit pada masa Khalifah Abū Bakar, sebagai sumber utama penulisan al-Qur'an di masa Khalifah 'Uṡmān ibn 'Affān. Sementara itu, para sahabat sendiri telah sepakat bahwa mushaf Abū Bakar tersebut *mutawātir* kepada Nabi saw dari segi *sab'ah aḥruf*-nya, yang telah ditetapkan di akhir hidup Nabi (*al-'arḍah al-ākhirah*).

b) Tidak ada keterangan, baik dari hadis *ṣaḥīḥ* maupun *ḍa'īf,* yang menyatakan bahwa Khalifah 'Uṡmān memerintahkan kepada Tim penulis al-Qur'an untuk meringkas penulisan mushaf hanya satu 'huruf', dan menghilangkan 'huruf-huruf' yang lain.

c) Banyak terdapat perbedaan huruf dan *rasm* dalam *al-maṣāḥif al-'Usmāniyyah,* yang membuktikan bahwa

[203] Baca, 'Abdul Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi..,* Juz. I, hlm. 169.

[204] Baca penjelasan atas pernyataan al-Makkī dan Abu Syāmah ini, dalam Faḍl Ḥasan Abbās, *Itqān al-Burhān..,* Juz. II, hlm. 106. Juga, Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi Qirā'āt al-'Asyr*, Juz. I, hlm. 7-8.

muṣḥaf 'Usmānī tidak ditulis hanya dalam satu 'huruf'. Logikanya, jika mushaf-mushaf ini hanya ditulis dalam satu 'huruf', yaitu bahasa Quraisy, niscaya tidak akan ada perbedaan-perbedaan tersebut.[205]

d) Ditemukannya kata-kata al-Qur'an yang ditulis dalam berbagai macam *lugāt* dan *laḥjāt*, selain Quraisy, merupakan bukti yang jelas bahwa *al-maṣāḥif al-'Us māniyyah* tidak diringkas hanya dalam satu bahasa saja.[206] Misalnya, para imām qirā'āt berbeda dalam

[205] Muhammad Sālim Muḥaysin, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 160

[206] Menurut penelitian Ismail ibn 'Amr al-Muqrī', terdapat 30 lebih bahasa (dialek) yang dinisbatkan khusus kepada suku-suku Arab yang termuat di dalam al-Qur'an, sebagaimana yang terlihat dalam tabel berikut:

No	Bahasa (dialek)	Jumlah
1	Quraisy	104
2	Ḥużail	54
3	Kinānah	63
4	Hamir	32
5	Jerhām	12
6	Tamīm, Qays Aylān	31
7	Ahl Omān, Ażasyunu'ah, Khas'am	60
8	Ṭai, Mażhaj, Madyān, Gassān	50
9	Banī Ḥanīfah, Haḍramaut, Asy'ār	40
10	Anmār	30
11	Khazā'ah, Banī 'Āmir, Lakhm, Kindah, Saba', Ahl al-Yamāmah, Muzainah, Ṣaqīf	20
12	Al-'Amalaqah, Suddūs, Sa'ad al-'Asyīrah	10

Seluruh bahasa (dialek) suku-suku Arab ini dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, yaitu Qaḥṭāniyyah di bagian selatan, dan Adnāniyyah di bagian utara. Adapun bahasa Quraisy termasuk dalam kelompok Adnāniyyah yang menempati mayoritas bahasa (persentase yang terbanyak), yang terdapat di dalam al-Qur'an. Lihat selengkapnya, Ismail ibn 'Amr al-Muqrī', *al-Lugāt fi al-Qur'ān*, taḥqīq. Salahuddīn al-Munjīd (Kairo: Maṭba'ah al-Risālah, 1946), hlm. 1-7. Menurut

bacaan *ṣirāṭ*, ada yang dengan menggunakan huruf (*rasm*) *ṣād* (الصراط), *sīn* (السراط), dan *isymām zāy* (الزراط). Bacaan dengan *sīn* merupakan asal akar kata tersebut, yang merupakan bahasa Arab pada umumnya. Sementara *qirā'āt* dengan tulisan *ṣād* hanya khusus bahasa Quraisy, sedangkan dengan *isymām* adalah bahasa sebagian kecil orang Arab, seperti bahasa Qiys.[207]

Dari uraian di atas, ada beberapa komentar yang dapat diajukan terhadap pendapat masing-masing kelompok:

1. Komentar terhadap pendapat kelompok pertama.

   Pandangan bahwa *muṣḥaf 'Usmānī* hanya memuat satu 'huruf' memiliki sisi-sisi yang dapat dikritisi, di antaranya:

   a. Merupakan suatu hal yang irasional bahwa Khalifah 'Uṡmān hanya mengumpulkan satu 'huruf' dari 'tujuh huruf' yang diturunkan kepada Nabi saw, yang di dalamnya terdapat banyak hikmah dan rahasia. Sebab, jika demikian, maka 'Uṡmān telah menghilangkan atau meningggalkan sebagian al-Qur'an, dan jika al-Qur'an telah dihilangkan maka al-Qur'an sudah korup serta gugurlah pemeliharaan atas al-Qur'an dari Allah.[208]

   b. Mushaf-mushaf yang ditulis pada masa Khalifah 'Uṡ

---

hemat penulis, inilah tafsir dari perkataan Khalifah 'Uṡmān ibn 'Affān bahwa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Quraiy, sebab ia tergolong bahasa mayoritas al-Qur'an.

207 Sya'bān Muhammad Ismail, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā'āt*, hlm. 36-37.

208 Sya'bān Muhammad Ismail, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā'āt*, hlm. 33.

mān sudah sesuai dengan *ṣuḥuf* yang dikumpulkan oleh Abū Bakar, dan diyakini memuat 'tujuh huruf' di dalamnya sebagaimana yang ditetapkan oleh Nabi saw di akhir hidupnya.

c. Alasan mengapa 'Uṡmān memerintahkan untuk membakar mushaf-mushaf selain *muṣḥaf 'Usmānī* adalah untuk menghindari terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam karena berbeda *qirā'āt*, dan *muṣ ḥaf* inilah yang dijadikan alat pemersatu. Selain itu, di dalam mushaf-mushaf sahabat tersebut sebagian bacaan sudah ada yang di*nasakh,* ada juga hanya penjelasan (tafsir) dari sahabat sendiri.

d. Pendapat kelompok pertama ini juga bertentangan dengan realitas sekarang, bahwa al-Qur'an dengan berbagai varian *qirā'āt*-nya telah diriwayatkan secara *mutawātir* dengan sanad yang *ṣaḥīḥ* dan *muttaṣil*, yang mengandung *sab'ah aḥruf* tersebut.[209]

e) Mengenai instruksi Khalifah 'Uṡmān yang berbunyi "*jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid, maka tulislah dengan (bahasa) Quraisy, karena al-Qur'an diturunkan dengan bahasa itu*", perkataan ini secara periwayatan memang *ṣaḥīḥ*, namun sebelumnya perlu diketahui konteks perintah ini. Secara analisis linguistik, kata *ikhtilāf* pada (اختلفتم) menunjukkan perbedaan tentang *rasm* dan penulisan dari segi bentuk tulisan, yang diperkuat dengan adanya *qarīnah* (فاكتبوه...). Jadi, makna ungkapan 'Uṡmān ini adalah "*jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid tentang penulisan kata,*

[209] Sya'bān M. Ismail, *Rasm al-Muṣḥaf..*, hlm. 22-23.

maka tulislah dengan rasm yang sesuai dengan bahasa atau lahjah Quraisy...". Dengan demikian, penjelasan (فإنما نزل بلسانهم), bisa dua kemungkinan: *Pertama*, bahasa Quraisy merupakan bahasa pertama kali yang digunakan al-Qur'an, kemudian Allah memberikan kemudahan bagi umat dengan menurunkan *sab'ah aḥruf*. *Kedua*, bahasa Quraisy adalah mayoritas atau paling banyak yang terdapat dalam kata-kata al-Qur'an.[210]

2. Komentar terhadap pendapat kelompok kedua.

   Berkaitan dengan analisis pendapat kedua ini, ada sedikit kelemahan yang bisa dijelaskan, yaitu:

   a) Menurut pendapat al-Ṭabarī (w. 310 H), ia menyatakan bahwa membaca al-Qur'an dengan semua 'tujuh huruf' bukan kewajiban setiap muslim. Adanya *sab'ah aḥruf* merupakan bentuk keringanan dan kebolehan bagi umat Islam dalam membaca al-Qur'an. Artinya, setiap individu hanya diperintahkan membaca dengan satu 'huruf', pilihan yang paling mudah bagi mereka.

   b) Makna *sab'ah aḥruf* pada hakikatnya adalah sesuatu yang banyak, namun sebagian sudah ada yang di*nasakh* pada akhir masa hidup Nabi saw. Apa yang masih tetap, ditulis dalam *maṣāḥif 'Usmāniyyah*, sedangkan yang telah dihapus tidak boleh lagi dibaca.

3. Komentar terhadap pendapat kelompok ketiga.

   Kebanyakan para ulama lebih cenderung kepada pendapat

[210] Muhammad Sālim Muḥaysin, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 158-159.

yang ketiga ini. Sebab, pendapat ini lebih mendekati kebenaran, sebagaimana yang diakui oleh Ibn al-Jazarī.[211] Meskipun demikian, sebenarnya ada celah yang bisa dikritisi oleh para orientalis, dari segi sifat 'kerelatifan' *rasm* tersebut.[212]

C. Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' beserta Mushafnya

1. Kaidah *al-Uṣūl* dan *al-Farsy*

Dalam pembahasan ini, penulis hanya akan menguraikan deskripsi *qirā'āt* dari Imām 'Āṣim dan Nāfi' berdasarkan *ṭarīq al-Syāṭibiyyah*.[213] Adapun perbedaan bacaan antara kedua qirā'āt tersebut

---

[211] Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fī Qirā'āt al-'Asyr*, Juz. I, hlm. 31.

[212] Faḍl Ḥasan Abbās, *Itqān al-Burhān fī..,* Juz. II, hlm. 106.

[213] Dalam pembahasan *qirā'āt,* terdapat beberapa istilah yang sering digunakan serta berkaitan dengan materi *qirā'āt* itu sendiri, yaitu:

[a] *al-Qirā'ah* (القراءة) yaitu setiap bacaan yang disandarkan kepada salah seorang imām dari *qurrā'* yang tujuh, sepuluh atau empat belas, yang telah mengajarkan dan mempopulerkan *qirā'āt*-nya, seperti qirā'āt Nāfi', qirā'āt Ibn Kaṡīr, qirā'āt Ya'qūb, dan lain sebagainya.

[b] *al-Riwāyah* (الرواية), yaitu bacaan yang disandarkan kepada perawi atau orang yang mengambil *qirā'āt* dari imām qirā'āt tertentu, baik secara langsung ataupun melalui perantara. Misalnya, 'Āṣim mempunyai dua orang perawi, yaitu Ḥafṣ dan Syu'bah, maka disebut dengan *riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim*, atau *riwāyah Syu'bah 'an 'Āṣim*.

[c] *al-Ṭarīq* (الطريق) adalah rangkaian sanad dari bacaan yang disandarkan kepada orang yang mengambil *qirā'āt* dari para rawi. *Ṭarīq* juga bisa ditujukan kepada pengarang kitab yang mengumpulkan *qirā'āt* dari para rawi. Misalnya, riwāyāt Ḥafṣ mempunyai dua murid yaitu 'Ubaid al-Ṣabāḥ dan 'Amr al-Ṣabāḥ, maka disebut *ṭarīq 'Ubaid 'an Ḥafṣ*, atau *riwāyah Ḥafṣ min ṭarīq 'Ubaid*. *Ṭarīq* ini dikenal juga dengan nama *ṭarīq al-Syaṭibiyyah*, sebab Imām al-Syaṭibī telah memilih jalur 'Ubaid ini, yang ia kumpulkan di dalam kitabnya *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī*.

[d] *al-Wajh* (الوجه), yang bermakna versi atau ragam, yaitu semua bentuk perbedaan yang diriwayatkan dari imām qirā'āt tertentu. Dalam

yang menyangkut kaidah umum (*al-uṣūl*)[214], di antaranya adalah:

⌘ **Tentang** *mīm al-jam'*

Kaidah yang berlaku adalah apabila sesudah *mīm al-jam'*[215] berupa huruf hidup yang bukan *ḥamzah qaṭ'*, misalnya (ولهم عذاب

---

hal ini, seseorang dibolehkan untuk memilih mana yang akan dibacanya, karena semuanya bersumber dari *qāri'* tersebut. Perbedaan ini mencakup perbedaan dari rawi maupun *ṭarīq*. Misalnya, pada saat *waqf* pada kata *al-'ālamīn* (العالمين) dalam surah al-Fātiḥah, seseorang diperbolehkan memilih dari 3 *wajh* atau versi, yaitu dibaca pendek (*qaṣr*), sedang (*tawassuṭ*), dan panjang (*ṭūl*).

Lihat definisi semua istilah tersebut dalam, Abdul 'Alī al-Masūl, *Mu'jam Muṣṭalaḥāt 'Ilm al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), hlm. 269-270, 222-224, 245-246. Juga, Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā'āt,* hlm. 27-29.

214 Secara etimologi, *al-uṣūl,* bentuk plural dari kata *al-aṣl*, yang mempunyai beberapa makna, seperti asal, sumber, pokok, asas, dasar, dan lain-lain. Secara istilah, *al-uṣūl* adalah kaidah yang menjelaskan bacaan *al-qirā'āt* pada hukum bacaan suatu lafal yang dapat diberlakukan di mana saja dalam al-Qur'an. Lihat, Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ilā..*, hlm. 29. Dengan redaksi yang berbeda, Rizqi Ṭawīl mengungkapkan bahwa *al-uṣūl* adalah kaidah yang jelas mengenai bacaan al-Qur'an yang secara teratur dan umum tersebar di dalam surat-surat. Baca, al-Sayyid Rizqi Ṭawīl, *fī 'Ulūm al-Qirā'āt: Madkhal wa Dirāsah wa Taḥqīq,* Cet. I (Mekkah: al-Maktabah al-Faḍīlah, 1985), hlm. 157. Metode-metode yang terdapat pada kaidah *al-uṣūl* ini sangat banyak, namun secara ringkas adalah sebagai berikut: *al-idghām* dan *al-tabyīn*, *al-ḥamz* dan *al-talyīn*, *al-imālah* dan *al-fatḥ*, *al-tafkhīm, al-tarqīq, al-rā'āt, al-lāmāt, al-hā'āt, aḥkām al-yā'āt, al-ïs bāt* dan *al-ḥażf, mīm jam', al-iẓhār, al-madd* dan *al-qaṣr, al-iskān, al-ikhtilās, al-raum, al-isymām, saktah*, dan sebagainya. Metode-metode ini dapat diberlakukan dalam seluruh al-Qur'an, yang bersifat baku dan sitematis.

215 Dalam hal ini, *mīm al-jam'* yang dimaksud adalah *mīm* yang menunjukkan *jam' mużakkar mukhāṭab* (orang kedua jamak), seperti أنتم , لكم , atau *jam' mużakkar gāib* (orang ketiga jamak), seperti هم , dan عليهم . Lihat, Ahmad Fathoni, *Kaidah Qirā'āt Tujuh Menurut Ṭarīq Syāṭ ibiyyah,* Juz. I (Jakarta: PTIQ, IIQ dan Darul Ulum, 2005), hlm. 10.

), maka: (a) qirā'āt 'Āṣim membacanya dengan *sukūn mīm al-jam'*, yakni *mīm al-jam'* tersebut dibaca *sukūn*. (b) riwāyāt Warasy dalam hal ini sama dengan qirā'āt 'Āṣim, namun khusus untuk riwāyāt Qālūn mempunyai dua cara versi atau *wajh*: *Pertama,* sama seperti qirā'āt 'Āṣim, *Kedua,* dengan cara *ṣillah mīm al-jam'*, yakni *mīm al-jam'* di-*ḍammah*-kan lalu dihubungkan (*ṣillah*) dengan *wāw sukūn maddiyyah*, sehingga bunyinya menjadi seperti ini (وَلَهُمْ عَذابٌ). Namun, apabila sesudah *mīm al-jam'* terdapat huruf hidup berupa *ḥ amzah qaṭ'*, misalnya (وكنتم أمواتاً), maka qirā'āt 'Āṣim membacanya dengan *sukūn mīm al-jam'*, sementara qirā'āt Nāfi' membacanya dengan *ṣillah mīm al-jam'*. Khusus riwāyāt Qālūn, terdapat versi lain, yaitu sama seperti qirā'āt 'Āṣim.[216]

2. Tentang *iẓhār* dan *idghām*[217] pada huruf *sukūn*

a. Huruf *żāl* pada lafadz (إِذْ)

Kata إِذْ apabila bertemu dengan 6 huruf berikut: د , ت , ج , ز , س , ص maka kaidah qirā'āt Imām Nāfi' dan 'Āṣ im sama-sama membaca *iẓhār* pada *żāl*-nya lafadz إِذْ , contohnya pada (و إذ جعلنا)

b. Huruf *dāl* pada lafadz (قد)

Kata قد apabila bertemu dengan 8 huruf berikut: ض , ظ , ج , س , ش , ص , ز , ذ , maka kaidah qirā'āt 'Āṣim dan riwāyāt Qālūn membaca *iẓhār* pada *dāl*-nya lafadz (قد

---

[216] Untuk riwāyāt Qālūn, panjang *ṣillah mīm al-jam'* ada dua macam, yaitu *qaṣr* (2 harakat), dan *tawassuṭ* (4 harakat). Sedangkan untuk riwāyāt Warasy, panjang *ṣillah mīm al-jam'* adalah 6 harakat (*ṭūl*).

[217] *Idghām* yang dimaksud di sini adalah *idghām ṣagīr*, yaitu apabila yang di-*idghām*-kan (huruf pertama) berupa huruf mati atau *sukūn* dan huruf kedua berupa huruf hidup atau berharakat. Sebaliknya, disebut *iẓhār* apabila huruf pertama yang mati itu tidak di-*idghām*-kan ke dalam huruf kedua.

), sedangkan khusus untuk riwāyāt Warasy membacanya dengan cara meng-*idghām*-kan huruf *dāl*, apabila bertemu dengan huruf ض dan ظ , contohnya pada (فقد ضلّ).

c. Apabila *tā' al-ta'nīs* yang bersambung dengan *fi'l* bertemu dengan 6 huruf berikut: ج , س, ص , ز , ث , ظ , maka kaidah untuk qirā'āt 'Āṣim dan riwāyāt Qalun membaca *tā' al-ta'nīs* dengan *iẓhār*. Sedangkan khusus untuk riwāyāt Warasy meng-*idghām*-kannya apabila bertemu huruf ظ , contohnya (كانت ظالمة).

Sementara itu, ada kaidah khusus dalam hal *idghām* dan *iẓhār* ini, seperti huruf *żā'* yang bertemu dengan huruf *tā'* , misalnya (اتخذتم), maka qirā'āt Nāfi' dan riwāyāt Syu'bah membacanya dengan *idghām*, sedangkan riwāyāt Ḥafṣ me-*iẓhār*-kannya. Begitu juga apabia huruf *bā'* bertemu dengan huruf *mīm*, seperti (يعذب من يشاء), maka qirā'āt Nāfi' membacanya dengan *idghām*, sedangkan qirā'āt 'Āṣim me-*iẓhār*-kannya.

3. Tentang *hā' al-kināyah* [218]

Secara umum, tidak ada perbedaan antara qirā'āt 'Āṣim dengan qirā'āt Nāfi' dalam masalah *hā' al-kināyah* ini. Misalkan dalam hal a) *hā' al-kināyah* yang sesudahnya huruf mati (*sukūn*), dan sebelumnya huruf yang berharakat, atau sebaliknya b) sebelumnya huruf mati, dan sesudahnya huruf yang berharakat c) *hā' al-kināyah* di antara dua huruf mati atau *sukūn*, maka harus dibaca tanpa *ṣillah*. Begitu juga, kedua qirā'āt ini sepakat untuk membacanya dengan *ṣillah hā' al-kināyah* apabila terletak di antara dua huruf yang berharakat. Namun

[218] Menurut ulama qirā'āt, definisi *hā' al-kināyah* (هاء الكناية) adalah *hā'* tambahan yang menunjukkan *mufrad mużakkar gāib* (orang ketiga tunggal), atau biasa juga disebut *hā' al-ḍamīr*. *Hā' al-kināyah* ini dapat bersambung, baik dengan *fi'l, ism,* maupun *ḥurūf.*

pada itu, terdapat kekhususan tersendiri yang menyalahi kaidah asalnya tentang *hā' al-kināyah* ini, yaitu pada ayat (وَ يَخْلُدْ فِيْهِ مُهَاناً)[219], khusus riwāyāt Ḥafṣ membacanya dengan *ṣillah*.

4. Tentang *madd* dan *qaṣr* [220]

Untuk *madd munfaṣil*, qirā'āt 'Āṣim membacanya *tawassuṭ* (4 harakat), sedangkan riwāyāt Warasy membacanya *ṭūl* atau *isybā'* (6 harakat). Khusus bagi riwāyāt Qālūn, ia memiliki dua *wajh* (versi), yaitu dibaca dengan *qaṣr* (2 harakat), dan dibaca *tawassuṭ*. Sedangkan untuk *madd muttaṣil*, qirā'āt 'Āṣim dan riwāyāt Qālūn membacanya *tawassuṭ*, sementara riwāyāt Warasy membacanya dengan *ṭūl* atau *isybā'*. Sementara itu, untuk jenis *madd al-badl*, yaitu *ḥamzah* yang terletak sebelum huruf *madd*, misalnya (إيمان ، ءامن), maka kaidah yang berlaku adalah a) khusus untuk riwāyāt Warasy, dibaca dengan tiga *wajh* (versi), yaitu *qaṣr, tawassuṭ*, dan *ṭūl* atau *isybā'*, b) untuk qirā'āt yang lain, termasuk Qālūn dan 'Āṣim membacanya hanya dengan *qaṣr*.

No	Jenis *madd*	Keterangan	Ukuran
1	*Madd munfaṣil,* (قُوْا أَنْفُسَكُمْ)	'Āṣim: dengan *tawassuṭ*	4 harakat
		Warasy: dengan *ṭūl/isybā'*	6 harakat
		Qālūn: dengan *qaṣr* dan *tawassuṭ*	2 dan 4 harakat
2	*Madd muttaṣil,* (أولئك)	Warasy: dengan *ṭūl/isybā'*	6 harakat
		'Āṣim dan Qālūn: dengan *tawassuṭ*	4 harakat

[219] QS. al-Furqān [25]: 69.

[220] Istilah *madd* dalam ilmu tajwid berarti memanjangkan bunyi huruf *madd* (*alif, wāw, yā'*) ketika bertemu huruf *ḥamzah* atau huruf mati. Sedangkan *qaṣr* adalah kebalikan dari *madd* (tanpa memanjangkan huruf *madd*).

3	*Madd al-badl*, (إيمان)	Warasy: *qaṣr, tawassuṭ,* dan *ṭūl/isybā'*	2, 4 dan 6 hrkt
		ʻĀṣim dan Qālūn: *qaṣr*	2 harakat

5. Tentang *ḥamzah*

Tentang kaidah bacaan *ḥamzah* ini, di dalam al-Qur'an dijumpai 3 macam bentuk, di mana *ḥamzah* pertama pasti *fatḥah*, dan *ḥamzah* kedua ada kalanya *fatḥah,* atau *kasrah*, atau bisa juga *ḍ ammah*.

a. Dalam satu kata

Apabila *ḥamzah* kedua berharakat *fatḥah* (tentunya *ḥ amzah* pertama pasti berharakat *fatḥah*), contohnya (ءأنذرتهم ءأنتم أعلم) ( ), maka riwāyāt Qālūn membaca *ḥamzah* kedua dengan *tashīl baina baina,*[221]sedangkan riwāyāt Warasy membaca *ḥamzah* kedua dengan *ibdāl*.[222]Sementara untuk qirā'āt ʻĀṣim, dibacanya dengan *taḥqīq*. Namun, apabila *ḥamzah* kedua berharakat *kasrah* atau *ḍammah*, misalnya (أءُنْزِل عليه) (أئنكم), maka qirā'āt Nāfiʻ membaca *ḥamzah* kedua dengan *tashīl baina baina,* sedangkan qirā'āt ʻĀṣim tetap membacanya dengan *taḥqīq*.

b. Dalam dua kata

Apabila harakat kedua *ḥamzah* tidak berbeda (sama), yakni jika *ḥamzah* pertama berharakat *kasrah* dan *ḥamzah* kedua juga berharakat *kasrah*, seperti (هؤلاء إن كنتم),

[221] Bacaan *tashīl baina baina* adalah pengucapan huruf *ḥamzah* yang bunyinya antara *ḥamzah* dengan huruf yang sejenis dengan harakatnya (*fatḥah/kasrah/ḍammah*).

[222] Definisi *ibdāl* yang dimaksud adalah mengganti huruf *ḥamzah* kedua dengan *alif,* sedangkan *taḥqīq* adalah dibaca seperti mana adanya (*iẓ hār*).

maka kaidah riwāyāt Warasy mengganti (*ibdāl*) *ḥamzah* kedua dengan *yā' sukūn*. Menurut satu riwayat, Warasy mengganti *ḥamzah* kedua dengan *yā' kasrah*. Sedangkan Qālūn menjadikan *ḥamzah* pertama seperti *yā' kasrah*, dan untuk qirā'āt 'Āṣim membacanya dengan *taḥqīq*.

Apabila *ḥamzah* pertama dan kedua (sama-sama) berharakat *fatḥah,* misalnya, (جاء أجلهم) maka riwā'āt Warasy menjadikan *ḥamzah* kedua seperti huruf *madd,* sedangkan riwāyāt Qalun membuang *ḥamzah* pertama. Sementara qirā'āt 'Āṣim membacanya dengan *taḥqīq.*

Apabila *ḥamzah* pertama dan kedua (sama-sama) berharakat *ḍammah,* misalnya (أولياء أولئك), maka riwāyāt Warasy menjadikan *ḥamzah* kedua seperti *wāw sukūn*, sedangkan Qālūn menjadikan *ḥamzah* pertama seperti *wāw ḍamah*, sementara qirā'āt 'Āṣim membacanya dengan *taḥqīq.*

c. *Ḥamzah mufrad*

Khusus untuk bacaan riwāyāt Warasy pada *hamzah mufrad* yang menjadi *fā' fi'l* (huruf pertama dari kata dasar), adalah: a) apabila ada *ḥamzah sukūn* menjadi *fā' fi'l* , maka di-*ibdāl*-kannya dengan huruf *madd*. Misalnya - يأكل يأخذ , b) apabila ada *ḥamzah* berharakat *fatḥah* menjadi *fā' fi'l* dan terletak sesudah huruf yang berharakat *ḍammah,* maka di-*ibdāl*-kan dengan *wāw*, seperti (مُؤَجَّلاً).

d. Memindahkan harakat *ḥamzah* ke huruf *sukūn* sebelumnya

Apabila ada huruf *ṣaḥīḥ* (bukan huruf *madd*) yang yang berharakat *sukūn* atau mati di akhir kata, sedang sesudahnya berupa *ḥamzah* (*qaṭ'*), maka untuk riwāyāt Warasy membacanya dengan *naql,* yaitu pemindahan

harakat *ḥamzah* ke huruf mati sebelumnya, kemudian *ḥamzah*-nya dibuang. Adapun huruf *ṣaḥīḥ* yang mati atau *sukūn* sebelum *ḥamzah qat'* tersebut adakalanya berupa *tanwīn*, misalnya (كفؤاً أحد), *lām ta'rīf,* misalnya (الأرض), atau semua huruf *mu'jam*, misalnya (مَنْ ءامن).

6. Tentang bacaan *rā'*

Adapun kaidah khusus untuk riwāyāt Warasy tentang cara membaca *rā'* adalah dibaca dengan *imālah (ṣugrā)* atau *taqlīl*, apabila: a) Sebelum huruf *rā'* berupa yang berharakat *kasrah*, misalnya (الآخرة). b) Di antara *rā'* dan harakat *kasrah* tersebut disela dengan huruf mati atau *sukūn*, contohnya (الذكر), dan c) Sebelum *rā'* berupa huruf *yā'*, dan huruf sebelum *yā'* itu berupa berharakat *fatḥah* atau *kasrah*, seperti (بصيراً). Sementara untuk riwāyāt Qālūn dan qirā'āt 'Āṣim tetap membacanya dengan *rā' tafkhīm* (tebal).

7. Tentang bacaan *lām*

Khusus untuk riwāyāt Warasy, ia membaca huruf *lām* dengan tebal (التغليظ)[223] pada huruf *lām* yang berharakat *fatḥah*, di mana sebelumnya berupa huruf berikut: ظ – ط - ص yang berharakat *fatḥ ah* atau *sukūn,* misalnya (يظلمون) , (الصلوة). Sementara itu, untuk riwāyāt Qalun dan qirā'āt 'Āṣim tetap membacanya dengan tipis.

8. Tentang *yā' al-iḍāfah* [224]

Kaidah untuk *yā' al-iḍāfah* yang sesudahnya berupa huruf *ḥamzah qaṭ'* yang berharakat *fatḥah* adalah, untuk qirā'āt Nāfi'

[223] Definisi *taglīẓ* dan *tafkhīm* dalam ilmu tajwid bermakna sama, yaitu dibaca tebal. Hanya saja, untuk istilah *tafkhīm* biasanya dipakai dalam hukum bacaan *rā'*, sedangkan istilah *tagliẓ* dipakai dalam hukum bacaan *lām.*

[224] Menurut istilah ulama qirā'āt, yang dimaksud dengan *yā' al-iḍāfah* (ياءات الإضافة) adalah *yā'* yang posisinya bukan sebagai *lām fi'l* (huruf ketiga dari kata dasar), dan bukan sebagai kerangka kata dasar.

membaca *fatḥah* pada *yā' al-iḍāfah*, apabila sesudahnya berupa *ḥ amzah qaṭ'* yang berharakat *fatḥah*, di mana dalam al-Qur'an terdapat 99 tempat, misalnya (إني أخاف الله), kecuali *yā' al-iḍāfah* yang terdapat di 4 (empat) tempat berikut: أرني , ولا تفتني , فاتبعْني وترحمني, sebab semua imām qirā'āt membaca *yā' al-iḍāfah*-nya tersebut dengan *sukūn*.

Sedangkan untuk kaidah *yā' al-iḍāfah* yang sesudahnya berupa *ḥamzah qaṭ'* yang berharakat *kasrah* adalah, untuk qirā'āt Nāfi' membaca *fatḥah* pada *yā' al-iḍāfah*-nya yang terdapat sebanyak 52 tempat. Sementara itu, untuk qirā'āt 'Āṣim membaca *yā' al-iḍ āfah*-nya dengan *sukūn*.

Adapun kaidah *yā' al-iḍāfah* yang sesudahnya berupa *ḥamzah qaṭ'* yang berharakat *ḍammah* adalah, untuk qirā'āt Nāfi' membaca *fatḥah* pada *yā' al-iḍāfah*-nya, yang terdapat dalam 10 tempat, misalnya (إني أعيذها بك). Sementara untuk qirā'āt 'Āṣim membaca *yā' al-iḍāfah*-nya dengan harakat mati atau *sukūn* pada dua tempat, yaitu بعهدي dan ءاتوني .

9. Tentang *yā' al-maḥżūfah* [225]

Untuk *yā' al-maḥżūfah* ini, kaidah umum yang berlaku adalah, bagi qirā'āt Nāfi', khusus ketika dibaca bersambung atau *waṣl*, maka dibaca dengan *iṡbāt yā' (ziyādah)*. Sedangkan untuk qirā'āt 'Āṣim, membacanya dengan *ḥażf yā'* untuk semuanya, baik ketika *waṣl* maupun *waqf*.

[225] Istilah *yā' al-maḥżūfah,* dalam hal ini, maksudnya adalah huruf *yā'* yang tidak tertulis, dibuang secara, menurut *rasm 'Usmānī'*, misalnya (يوم يأتِ), atau (و تقبل دعاءِ).

Sementara itu, rangkuman perbedaan yang menyangkut *farsy al-ḥurūf*[226] antara qirā'āt Imām 'Āṣim dan Nāfi' adalah sebagai berikut:

No	Ayat	Bacaan	Qirā'āt 'Āṣim	Qirā'āt Nāfi'
QS. al-Fātiḥah				
1	4	مالك	*iṡbāt alif* setelah *mīm*	*ḥażf*/tanpa *alif,* (ملك)
QS. al-Baqarah				
1	9	يخدعون	tanpa *alif*, serta *fatḥah yā'* dan *dāl*	*iṡbāt alif*, *ḍammah yā'*, *fatḥah khā', kasrah dāl* (يُخَادِعون)
2	10	يكذبون	*fatḥah yā'*, dengan *takhfīf*	*ḍammah yā', tasydīd żāl* (يُكَذِّبون)
3	29	وهو	*ḍammah hā'*, termasuk juga Warasy.	Qālūn: *sukūn ha'* (وهْو).1
4	58	نغفر لكم	dengan *nūn* dan *kasrah fā'*	*ḍammah yā'* dan *fatḥah fā'* (يُغْفَرْ لكم)
5	61	النبيّين	*ibdāl ḥamzah* dengan *yā'*	*iṡbāt ḥamzah* (النبيئين)
6	62	الصابئين	*iṡbāt ḥamzah*	tanpa/*ḥażf ḥamzah* (الصابين)
7	67	هزواً	Ḥafṣ: *ḍammah zāy*, dengan *wāw*	*ḍammah zāy* dengan *ḥamzah*, baik *waṣl* ataupun *waqf* (هُزُوًا), termasuk riwāyāt Syu'bah.
8	81	خطيئته	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'* (خطيئاته)
9	85	تظاهرون	*takhfīf żā'*	*tasydīd żā'* (تَظَّاهرون)
10	91	أنبياء	*ibdāl ḥamzah* dengan *yā'*	*iṡbāt ḥamzah* (أنبئاء)
11	97	جبريل	Syu'bah: *fatḥah jīm* dan *rā', ziyādah ḥamzah* berharakat *kasrah*, tanpa *yā'* sesudah *ḥamzah,* (جَبْرَئِل).	*kasrah jīm* dan tanpa *alif*, sama seperti Ḥafṣ.
12	98	ميكال	'Āṣim: tanpa *ḥamzah*. Syu'bah: *iṡbāt ḥamzah* dan *yā'* sesudahnya (ميكائِيل).	*iṡbāt ḥamzah* sesudah *alif* (ميكائِل).

[226] Secara etimologi, term *farsy* berarti menyebar, sedangkan secara istilah adalah kaidah yang menjelaskan bacaan lafal tertentu pada ayat dan surat-surat tertentu. Dalam kitab *al-Wāfi (Syarḥ al-Syāṭibī)*, kata *farsy* di-*iḍāfah*-kan pada kata *al-ḥarf*, sehingga menjadi *furūsy al-ḥurūf* (bentuk plural). *Al-ḥurūf* dalam konteks ini bermakna *al-qirā'āt*.

13	119	ولا تسئل	*ḍammah tā'* dan *rafa' lām* (لا تُسْئَلُ).	*fatḥah tā'*, dan *jazm lām* (لا تَسْئَلْ).
14	125	واتّخذوا	*kasrah khā'*	*fatḥah khā'* (واتَّخَذوا)
15	132	ووصّى	tanpa *alif* dan *tasydīd ṣād*	*ïsbāt ḥamzah*, dan *takhfif ṣād* (وأوْصى).
16	140	تقولون	Ḥafṣ: dengan *tā'*	dengan *yā'* (يقولون), termasuk juga Syu'bah.
17	165	ولو يرى	dengan *yā'*	dengan *tā'* (ترى)
18	168	خطوت	*ḍammah ṭā'*	*sukūn ṭā'*
19	177	البرّ	Ḥafṣ: *naṣab rā'*	*rafa' rā'*, termasuk juga Syu'bah.
20	184	فدية طعام مسكين	*tanwīn,* dan bentuk *mufrad*	bentuk *iḍāfah*, dan *jam'* (فديةُ طعامِ مساكينَ).
21	189	البيوت	Ḥafṣ dan Warasy: *ḍammah bā'*	Qālūn dan Syu'bah: *kasrah bā'*
22	208	السلم	*kasrah sīn*	*fatḥah sīn*
23	214	يقول	*naṣab lām*	*rafa' lām*
24	222	يطهرن	Syu'bah: *fatḥah ṭā'* dan *hā'*, serta *tasydīd* keduanya (يَطَّهَّرْنَ).	*sukūn ṭā'* dan *ḍammah hā'* (يَطْهُرْنَ), sama seperti Ḥafṣ.
25	240	وصية	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, termasuk juga Syu'bah.
26	245	يضعفه	*naṣab fā'*	*rafa' fā'*
27	246	عسيتم	*fatḥah sīn*	*kasrah sīn*
28	249	غرفة	*ḍammah gain*	*fatḥah gain*
29	251	دفع الله	*fatḥah dāl, sukūn fā'* dan tanpa *alif* (دَفْعُ)	*kasrah dāl*, *ïsbāt alif* sesudah *fā'* (دِفاعُ الله)
30	259	ننشزها	dengan *zāy*	dengan *rā'* (ننشرها)
31	260	جزءاً	Syu'bah: *ḍammah zāy*	*sukūn zāy,* sama seperti Ḥafṣ.
32	265	بربوة	*fatḥah rā'*	*ḍammah rā'*
33	265	اكلها	*taṡqīl* (أُكُلها)	*takhfif* (أُكْلها)
34	271	فنعما	Ḥafṣ dan Warasy: *kasrah nūn* dan *'ain,* dengan *tasydīd mīm* (فَنِعِمَّا)	Qālūn dan Syu'bah: *kasrah nūn* dan *takhfif 'ain* (فَنِعْمَا)
35	271	يكفّر	Syu'bah: dengan *nūn* dan *rafa' rā'* (نُكَفِّرُ) Ḥafṣ: dengan *yā',* dan *rafa'*	dengan *nūn* dan *jazm,* (نُكَفِّرْ)

36	273	يحسبهم	*fatḥah sīn*	*kasrah sīn*
37	279	فأذنوا	Syu'bah: *madd*, dan *kasrah dzal* (فَاذِنوا)	*qaṣr,* dan *fathah żāl* (فَأَذَنوا), sama seperti Ḥafṣ.
38	280	ميسرة	*fathah sīn*	*ḍammah sīn*
39	280	تصدقوا	*takhfīf ṣād* (تَصَدَّقوا)	*tasydīd ṣād* (تَصَّدَّقوا)
40	282	تجارة حاضرة	*naṣab*	*rafa'*
41	284	فيغفر – يعذب	*rafa'*	*jazm*
QS. Āli 'Imrān				
1	13	يرونهم	dengan *yā'*	dengan *tā'* (ترونهم)
2	15	رضوان	Syu'bah: *ḍammah rā'*	*kasrah rā'*, sama juga Ḥafṣ.
3	27	الحي - الميت	Syu'bah: *takhfīf yā'*	*tasydīd yā'*, sama seperti Ḥafṣ.
4	36	وضعت	Syu'bah: *sukūn 'ain* dan *ḍammah tā'* (وضعْتُ).	*fatḥah 'ain* dan *sukūn tā'* (وضَعَتْ), juga Ḥafṣ.
5	37	وكفلها	*tasydīd fā'*	*takhfīf*
6	37	زكريا	Syu'bah: *isbāt ḥamzah* (زَكَرِياء)	tanpa *ḥamzah*, sama seperti Ḥafṣ.
7	57	فيوفيهم	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *nūn*, begitu juga Syu'bah.
8	79	تعلمون الكتاب	*ḍammah tā', fathah 'ain* dan *kasrah lām-tasydīd,* (تُعَلِّمون)	*fathah tā'* dan *lām-takhfīf*, serta *sukūn 'ain* (تَعْلَمون)
9	80	يأمركم	*naṣab rā'*	*rafa' rā'*
10	81	ءاتيتكم	dengan *tā' ḍammah-mufrad*	dengan *nūn* dan *alif –jam'* (ءاتيناكم)
11	83	يبغون	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'*, termasuk juga Syu'bah
12	83	يرجعون	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'*, termasuk juga Syu'bah
13	97	حجّ	Ḥafṣ: *kasrah ḥā'*	*fathah ḥā'*, begitu juga Syu'bah.
14	115	يفعلوا - يكفروه	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'*, begitu juga Syu'bah.
15	120	لا يضرّكم	*ḍammah ḍād* dan *rafa' rā',* dengan *tasydīd*	*kasrah ḍād* dan *jazm rā'*
16	125	مسوّمين	*kasrah wāw*	*fathah wāw*

17	133	وسارعوا	*iṡbāt wāw*	tanpa *wāw* (سارعوا)
18	140	قرح	Syu'bah: *ḍammah qāf*	*fatḥah qāf,* sama seperti Ḥafṣ.
19	157	يجمعون	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā',* begitu juga Syu'bah.
20	161	يغلّ	*fatḥah yā', ḍammah gain*	*ḍammah yā'* dan *fathah gain*
21	187	لتبيننه ـتكتمونه	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Nisā'				
1	1	تساءلون	*takhfīf sīn*	*tasydīd sīn*
2	5	قيماً	*iṡbāt alif*	tanpa *alif* setelah *yā'*
3	11	واحدة	*naṣab*	*rafa'*
4	11	يوصى	Syu'bah: *fathah ṣād*	*kasrah ṣād*, sama seperti Ḥafṣ.
5	13	يدخله	dengan *yā'*	dengan *nūn,* (ندخله)
6	19	مبينة	Syu'bah: *fathah yā'*	*kasrah yā'*, sama seperti Ḥafṣ.
7	24	أحلّ	Ḥafṣ: *ḍammah ḥamzah, kasrah ḥā'*	*fathah* keduanya, sama juga Syu'bah.
8	25	أحصنّ	Syu'bah: *fatḥah ḥamzah* dan *ṣād*	*ḍammah ḥamzah* dan *kasrah ṣād*, juga Ḥafṣ.
9	29	تجارة	*naṣab*	*rafa'*
10	31	مدخلا	*ḍammah mīm*	*fathah mīm*
11	33	عقدت	tanpa *alif*	*iṡbāt alif* setelah *'ain* (عاقدت)
12	40	حسنة	*naṣab*	*rafa'*
13	42	تسوى	*ḍammah tā'* dan *takhfīf sīn*	*fathah tā'* dan *tasydīd sīn*
14	73	تكن	Ḥafṣ: dengan *tā'*	dengan *yā'*, begitu juga Syu'bah.
15	94	السلم	*isbat alif* setelah *lām*	tanpa *alif* setelah *lām*
16	95	غير	*rafa' rā'*	*naṣab rā'*
17	124	يدخلون	Syu'bah: *ḍammah yā'* dan *fathah khā'*	*fatḥah yā'* dan *ḍammah khā'*, seperti Ḥafṣ.
18	128	يصلحا	*ḍammah yā', sukūn ṣād, kasrah lām*	*fathah yā', ṣād, lām,* dan *tasydīd ṣād+alif,* (يَصَّالَحَا)
19	140	نزل	*fathah nūn* dan *zāy*	*ḍammah nūn* dan *kasrah zāy*

20	145	الدرك	*sukun rā'*	*fathah rā'*
21	152	يؤتيهم	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *nūn,* begitu juga Syu'bah.
22	154	تعدوا	*sukūn 'ain* dan *takhfīf dāl*, juga Qalūn.	Warasy: *fathah 'ain* dan *tasydīd dāl*
QS. al-Māidah				
1	6	أرجلكم	Syu'bah: *kasrah lām*	*naṣab lām*, sama seperti Ḥafṣ.
2	45	والأذن بالأذن	*ḍammah żāl*	*sukūn żāl*
3	53	وقول	*iṡbāt wāw*	tanpa *wāw*
4	54	يرتد	satu *dāl*, *fathah+tasydīd*	dua *dāl,* pertama *kasrah*, kedua *sukūn,* (يرتدد)
5	67	رسالته	bentuk *mufrad*	bentuk *jam',* begitu juga Syu'bah.
6	89	عقدتم	Syubah: *takhfīf,* tanpa *alif*	*tasydīd* dan tanpa *alif*, sama seperti Ḥafṣ.
7	95	جزاء- مثل	*tanwīn,* dan *rafa' lām*	tanpa tanwīn dan *kasrah lām*
8	95	كفارة طعام	dengan *tanwīn*	bentuk *iḍāfah*
9	107	استحقّ	Ḥafṣ: *fathah tā'* dan *ḥā'*	*ḍammah tā'* dan *kasrah ḥā',* juga Syu'bah.
10	109	الغيوب	Syu'bah: *kasrah ghain*	*ḍammah ghain*, sama seperti Ḥafṣ.
11	119	يوم	*rafa' mīm*	*naṣab mīm*
QS. al-An'ām				
1	16	يصرف	Syu'bah: *fathah yā'* dan *kasrah rā'*	*ḍammah yā'* dan *fathah rā',* sama seperti Ḥafṣ.
2	23	فتنتهم	Ḥafṣ: *rafa' tā'*	*naṣab tā',* begitu juga Syu'bah.
3	27	نكذب – نكون	Ḥafṣ: *naṣab bā'* dan *nūn*	*rafa'* keduanya, begitu juga Syu'bah.
4	32	تعقلون	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, seperti Ḥafṣ.
5	33	يكذبونك	*tasydīd żāl*	*takhfīf żāl*
6	55	لتستبين	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā',* seperti Ḥafṣ.
7	63	خفية	Syu'bah: *kasrah khā'*	*ḍammah khā',* seperti Ḥafṣ.
8	63	أنجانا	dengan *alif,* tanpa *yā'*	dengan *yā'* dan *tā'* (أنجيتنا).

9	64	ينجيكم	*tasydīd jīm*	*takhfīf*
10	80	أتحجوني	*tasydīd nūn*	*takhfīf*
11	83	درجتٌ	dengan *tanwīn*	tanpa *tanwīn*
12	96	جعل	bentuk *wazan fa'ala*	*wazan fā'ala* (جاعل)
13	100	خرقوا	*takhfīf*	*tasydid rā'*
14	111	قبلا	*ḍammah qāf* dan *bā'*	*kasrah qāf*, dan *fathah bā'*
15	109	أنّها	*fatḥah ḥamzah*	*kasrah ḥamzah*, begitu juga Syu'bah.
16	114	منزل	Ḥafṣ: *tasydīd zāy*	*takhfīf,* begitu juga Syu'bah.
17	115	كلمت	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
18	119	ليضلوا	*ḍammah yā'*	*fathah yā'*
19	119	حرم	Syu'bah: *ḍammah hā'*, dan *kasrah rā'*	*fathah hā'* dan *rā'*, sama seperti Ḥafṣ.
20	122	ميتاً	*sukūn yā'*	*tasydīd yā'*
21	124	رسالته	Ḥafṣ: bentuk *mufrad*, dan *naṣab tā'*	bentuk *jam'* dan *kasrah tā'*, juga Syu'bah.
22	125	حرجاً	Ḥafṣ: *fathah rā'*	*kasrah rā',* begitu juga Syu'bah.
23	128	يحشرهم	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *nūn,* begitu juga Syu'bah.
24	135	مكانتكم	Syu'bah: bentuk *jam'*	bentuk *mufrad*, sama seperti Ḥafṣ.
25	141	حصاده	*fathah hā'*	*kasrah hā'*
26	152	تذكرون	Ḥafṣ: *takhfīf żāl*	*tasydīd żāl,* begitu juga Syu'bah.
27	161	قيماً	*kasrah qāf, fathah yā'-takhfīf*	*fatḥah qāf, kasrah yā'-tasydīd*
QS. al-A'rāf				
1	26	لباس	*rafa'*	*naṣab*
2	32	خالصة	*naṣab*	*rafa'*
3	38	تعلمون	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
4	54	يغشى	Syu'bah: *tasydīd syīn*	*takhfīf*, sama seperti Ḥafṣ.
5	57	بشراً	dengan *bā'-ḍammah*, dan *sukūn syīn*	dengan *nūn-ḍammah* dan *ḍ mmah syīn* (نُشُراً)
6	81	إنكم	Syu'bah: dua *ḥamzah* (أءِنَّكم)	satu *ḥamzah*, sama seperti Ḥafṣ.

7	113	إنَّ	Syu'bah: dua *ḥamzah* (أءنَّ)	satu *ḥamzah*, sama seperti Ḥafṣ.
8	117	تلقف	Ḥafṣ: *sukūn lām-takhfif*	*fathah lām-tasydīd,* juga Syu'bah.
9	127	سنقتل	*ḍammah nūn*, dan *kasrah tā'-tasydīd*	*fathah nūn, ḍammah tā'-takhfif*
10	137	يعرشون	Syu'bah: *ḍammah rā'*	*kasrah rā'*, sama seperti Ḥafṣ.
11	144	برسالتي	bentuk *jam'*	bentuk *mufrad*
12	161	نغفر	dengan *nūn*	dengan *tā'* (تغفر)
13	164	معذرة	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
14	170	يمسكون	Syu'bah: *takhfif*	*tasydīd sīn*, sama seperti Ḥafṣ.
15	172	ذريتهم	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
16	186	يذر	dengan *yā'*, dan *rafa' rā'*	dengan *nūn,* dan *rafa' rā'* (نذر)
17	190	شركاء	Ḥafṣ: *ḍammah syīn, fathah rā'* tanpa tanwīn	*kasrah syīn*, *sukūn rā'* dengan tanwīn, begitu juga Syu'bah.
18	193	يتبعوكم	*fatḥah tā'-tasydīd*	*fathah bā'-takhfif*
19	202	يمدّونهم	*fatḥah yā'*, dan *ḍammah mīm*	*ḍammah yā'* dan *kasrah mīm*
QS. al-Anfāl				
1	9	مردفين	*kasrah dāl*	*fathah dāl*
2	18	موهن	*sukūn wāw*, *kasrah hā'*	*fathah wāw, tasydīd hā'*
3	42	حي	Ḥafṣ: satu *yā'-fatḥah-tasydīd*	dua *yā'*, yang pertama *kasrah*. (حيي), juga Syu'bah.
4	59	يحسبنّ	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā',* juga Syu'bah.
5	61	للسلم	Syu'bah: *kasrah sīn*	*fathah sīn,* sama seperti Ḥafṣ.
6	65	يكن	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تكن)
7	66	ضعفاً	*fathah ḍād*	*ḍammah ḍād*
QS. al-Taubah				
1	24	عشيرتكم	Syu'bah: bentuk *jam'*	bentuk *mufrad*, sama seperti Ḥafṣ.
2	30	يضهئون	*kasrah hā'*	*ḍammah hā'*
3	37	يضلّ	Ḥafṣ: *ḍammah yā', fathah ḍād*	*fathah yā'* dan *kasrah ḍād*, juga Syu'bah.

4	66	نعف	dengan *nūn-fathah,* dan *rafa' fā'*	dengan *yā'-ḍammah* dan *fathah fā'*
5	66	نعذب	dengan *nūn* dan *kasrah żāl*	dengan *tā'* (تعذب)
6	66	طائفة	*naṣab*	*rafa'*
7	99	قرية	*sukūn rā'*, begitu juga Qalūn.	Warasy: *ḍammah rā'*
8	103	صلوتك	Ḥafṣ: bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*, begitu juga Syu'bah.
9	107	و الذين	*ïsbāt wāw*	tanpa *wāw*
10	109	أسس بنينه	*fatḥah ḥamzah* dan *sīn, naṣ ab nūn*	*ḍammah hamzah, kasrah sīn,* dan *rafa' nūn*
11	109	جرف	Syu'bah: *sukūn rā'*	*ḍammah,* sama seperti Ḥafṣ.
12	110	تقطع	Ḥafṣ: *fathah tā'*	*ḍammah tā'*, begitu juga Syu'bah.
13	117	يزيغ	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'*, begitu juga Syu'bah.
QS. Yūnus				
1	2	لسحر	*ïsbāt alif* setelah *sīn*	tanpa *alif*
2	5	يفصّل	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *nūn*, begitu juga Syu'bah.
3	23	متاع	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
4	33	كلمت	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
5	35	يهدي	Ḥafṣ: *fathah yā'*, *kasrah hā'* Syu'bah: *kasrah yā'* dan *hā'*	Warasy: *fathah yā'* dan *hā'*, *tasydīd dāl*. Qālūn: sama, tapi *takhfīf hā'*
6	100	يجعل	Syu'bah: dengan *nūn*	dengan *yā'*, sama dengan Ḥafṣ.
7	103	ننج	Ḥafṣ: *takhfīf*	*tasydīd jīm*, begitu juga Syu'bah.
QS. Hūd				
1	28	فعميت	Ḥafṣ: *ḍammah 'ain* dan *tasydīd mīm*	*fathah 'ain* dan *takhfīf mīm*, juga Syu'bah.
2	40	كلّ	Ḥafṣ: *tanwīn lām*	tanpa tanwīn, juga Syu'bah.

3	46	تسئلن	*sukūn lām, kasrah nūn-takhfīf*	*fathah lām, kasrah nūn-tasydīd*
4	66	يومئذ	*kasrah mīm*	*fathah mīm*
5	68	ثمودا	Ḥafṣ: tanpa *tanwīn*	dengan *tanwīn dāl*, juga Syu'bah.
6	71	يعقوب	Ḥafṣ: *naṣab bā'*	*rafa' bā'*, begitu juga Syu'bah.
7	108	سعدوا	Ḥafṣ: *ḍammah sīn*	*fathah sīn*, begitu juga Syu'bah.
8	123	يرجع	Syu'bah: *fathah yā'* dan *kasrah jīm*	*ḍammah yā'*, *fathah jīm*, sama seperti Ḥafṣ.
9	123	تعملون	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. Yūsuf				
1	5	يبني	Ḥafṣ: *fathah yā'*	*kasrah yā'*, begitu juga Syu'bah.
2	10	غيبت	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
3	47	دأبا	Ḥafṣ: *fathah ḥamzah*	*sukūn ḥamzah,* begitu juga Syu'bah.
4	62	لفتيته	Hafsh: dengan *alif* dan *nūn*	dengan *tā'* tanpa *alif*, begitu juga Syu'bah.
5	64	حفظا	Ḥafṣ: *fathah hā'*+*alif* sesudahnya, dan *kasrah fā'*	*kasrah hā', sukūn fā'* dan tanpa *alif*, juga Syu'bah.
6	109	نوحى	Ḥafṣ: dengan *nūn* ,dan *kasrah hā'*	dengan *yā',* dan *fathah hā'*, begitu juga Syu'bah.
7	110	كذبوا	*takhfīf żāl*	*tasydīd żāl*
QS. al-Ra'd				
1	4	زرع-نخيل-صنوان الخ	Ḥafṣ: *rafa'*	*khafḍ/jer*, begitu juga Syu'bah.
2	4	يسقى	dengan *yā'*	dengan *tā'*, (تسقى)
3	16	تستوى	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
4	17	يوقدون	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'*, begitu juga Syu'bah.
5	33	صدّوا	*ḍammah ṣād*	*fathah ṣād*
6	39	يثبت	*takhfīf*	*tasydīd*
7	42	الكفر	bentuk *jam'* (الكفار)	bentuk *mufrad* (الكافر)
QS. Ibrāhīm				

1	2	الله	*jer/khafḍ hā'*	*rafa' hā'*
QS. al-Ḥijr				
1	8	نُنَزِّلُ	Ḥafṣ: dengan dua *nūn*-pertama *ḍammah*, kedua *fathah*, serta *kasrah zāy*. Syu'bah: dengan *tā'-ḍammah*, *fathah nūn* dan *zāy,* (تُنَزِّلُ)	Sama seperti Syu'bah, tapi dengan *tā'-fathah,* (تَنَزَّلُ)
2	8	الملئكة	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
3	45	عيون	Syu'bah: *kasrah 'ain*	*ḍammah 'ain*, sama seperti Ḥafṣ.
4	54	تبشرون	*fathah nūn*	*kasrah nūn-takhfif*
5	60	قدرنا	Syu'bah: *takhfif dāl*	*tasydīd dāl*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Naḥl				
1	11	ينبت	Syu'bah: dengan *nūn*	dengan *yā'*, sama seperti Ḥafṣ.
2	12	الشمس الخ	Ḥafṣ: hanya *rafa'* (النجوم) dan (مسخرت)	*naṣab* semua, begitu juga Syu'bah.
3	20	يدعون	dengan *yā'*	dengan *tā',* (تدعون)
4	27	تشقون	*fathah nūn*	*kasrah nūn*
5	37	يهدى	*fathah yā'*	*ḍammah yā', fathah dāl*
6	62	مفرطون	*fathah rā'*	*kasrah rā'*
7	66	نسقيكم	Ḥafṣ: *ḍammah nūn*	*fathah nūn*, begitu juga Syu'bah.
8	71	يجحدون	Syu'bah: dengan *tā'*	dengan *yā'*, sama seperti Ḥafṣ.
9	80	ظعنكم	*sukūn 'ain*	*fathah 'ain.*
10	96	لنجزينّ	dengan *nūn*	dengan *yā',* (ليجزينّ)
QS. al-Isrā'				
1	7	ليسئوا	Syu'bah: dengan *yā', naṣ ab ḥamzah*	dengan *yā'* dan *ḍammah ḥ amzah*, sama seperti Ḥafṣ.
2	23	أف	Syu'bah: *kasrah fā'*, tanpa tanwīn	tanwin, *kasrah fā'*, sama seperti Ḥafṣ.
3	35	القسطاس	Ḥafṣ: *kasrah qāf*	*ḍammah qāf,* juga Syu'bah.
4	38	سيئه	*ḍammah ḥamzah* dan *hā'*	*fathah ḥamzah* dan *hā'*
5	42	يقولون	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'*, juga Syu'bah.

6	44	تسبح	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
7	64	رجلك	Ḥafṣ: *kasrah jīm*	*sukūn jīm*, juga Syu'bah.
8	76	خلفك	Ḥafṣ: *kasrah khā', fathah lām+alif*	*fathah khā'* dan *sukūn lām*, juga Syu'bah.
9	90	تفجر	*fathah tā', ḍammah jīm-takhfīf*	*ḍammah tā', kasrah jīm-tasydīd*
QS. al-Kahf				
1	2	لدنه	Syu'bah: *sukūn dāl* dan *kasrah nūn*	*ḍammah dāl* dan *sukūn nūn*, sama dengan Ḥafṣ
2	16	مرفقا	*kasrah mīm* dan *fathah fā'*	*fathah mīm* , dan *kasrah fā'*
3	17	تزور	*fathah zāy, takhfīf+alif*	*tasydīd zāy+alif,* (تَّزَاوَر)
4	18	لملئت	*takhfīf*	*tasydīd lām*
5	19	بورقكم	Syu'bah: *sukūn rā'*	*kasrah rā'*, sama seperti Ḥafṣ.
6	34	ثمر	*fathah ṡā'* dan *mīm*	*ḍammah* keduanya
7	36	منها	tanpa *mīm*	*ïsbāt mīm* (منهما)
8	44	عقباً	*sukūn qāf*	*ḍammah qāf*
9	55	قبلا	*ḍammah qāf* dan *bā'*	*kasrah qāf,* dan *fathah bā'*
10	59	لمهلكم	Ḥafṣ: *fathah mīm, kasrah lām.* Syu'bah: *fathah mīm* dan *lām*	*ḍammah mīm, fathah lām*
11	70	تسئلني	*sukūn lām,* dan *takhfīf nūn*	*fathah lām, tasydīd nūn*
12	74	زكية	*tasydid ya',* tanpa *alif*	*ïsbāt alif* dan *takhfīf yā'*
13	74	نكراً	Ḥafṣ: *sukūn kāf*	*ḍammah kāf*, begitu juga Syu'bah.
14	76	لدني	Ḥafṣ: *ḍammah dāl, tasydīd nūn.* Syu'bah: *sukūn dāl, takhfīf nūn*	*ḍammah dāl, takhfīf nūn*
15	81	يبدلها	*takhfīf*	*tasydīd dāl*
16	85	فاتبع	*takhfīf tā'*	*tasydīd tā'*
17	86	حميئة	Syu'bah: *ïsbāt alif* sesudah *mīm*, tanpa *ḥamzah*	tanpa *alif+ḥamzah*, sama seperti Ḥafṣ.

18	88	جزاء	Ḥafṣ: tanwīn, *naṣab*	tidak tanwīn, *rafa'*, juga Syu'bah.
19	93	السدين	Ḥafṣ: *fathah sīn*	*ḍammah sīn*, juga Syu'bah.
20	94	يأجوج الخ	*iṡbāt ḥamzah*	tanpa *ḥamzah*
21	94	سدّاً	Ḥafṣ: *fatḥah sīn*	*ḍammah sīn*, juga Syu'bah.
22	96	الصدفين	Syu'bah: *ḍammah ṣād, sukūn dāl*	*fathah* keduanya, sama seperti Ḥafṣ.
23	98	دكاء	*iṡbāt ḥamzah,* tanpa tanwīn	tanwīn, tanpa *ḥamzah*
QS. Maryam				
1	19	لأهب	dengan *ḥamzah*, begitu juga Qālūn.	Warasy: dengan *yā'* (ليهب)
2	23	نسيًا	Ḥafṣ: *fathah nūn*	*kasrah nūn*, juga Syu'bah.
3	23	من	Syu'bah: *fathah mīm*	*kasrah mīm*, sama seperti Ḥafṣ.
4	25	تسقط	Ḥafṣ: *ḍammah tā', kasrah qāf, takhfīf sīn* (تُساقِط)	*fathah tā'* dan *qāf+tasydīd*, juga Syu'bah (تَسَّاقَط)
5	34	قول	*naṣab lām*	*rafa' lām*
6	36	إن	*kasrah ḥamzah*	*fatḥah ḥamzah*
7	51	مخلصا	*fathah lām*	*kasrah lām*
8	90	تكاد	dengan *tā'*	dengan *yā',* (يكاد)
9	90	يتفطرن	Syu'bah: dengan *nūn, kasrah ṭā'-takhfīf*	dengan *tā', fathah ṭā'-tasydīd*, sama juga Ḥafṣ.
QS. Ṭāhā				
1	53	مهداً	*fathah mīm, sukūn hā'*	*kasrah mīm* dan *fathah hā'*
2	58	سوى	*ḍammah sīn*	*kasrah sīn*
3	61	فيسحتكم	Ḥafṣ: *ḍammah yā', kasrah ḥā'*	*fathah yā'* dan *ḥā'*, begitu juga Syu'bah.
4	87	حملنا	*fathah ḥā'* dan *mīm+takhfif*	*ḍammah ḥā', kasrah mīm-tasydīd*, sama seperti Ḥafṣ.
5	119	وأنّك	Ḥafṣ: *fathah hamzah*	*kasrah hamzah*, juga Syu'bah.
6	130	ترضى	Syu'bah: *ḍammah tā'*	*fathah tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
7	133	تأتهم	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Anbiyā'				

1	4	قال	Ḥafṣ: *ïsbāt alif*	tanpa *alif, ḍammah qāf* (قُلْ), juga Syu'bah.
2	25	نوحي	Ḥafṣ: dengan *nūn, kasrah ḥā'*	dengan *yā', fathah ḥā'*
3	47	مثقال	*naṣab*	*rafa' lām*
4	80	لتحصنكم	Ḥafṣ: dengan *tā'*. Syu'bah: dengan *nūn* (لنحصنكم)	dengan *yā'* (ليحصنكم)
5	88	ننجي	Syu'bah: satu *nūn-tasydīd* (نُّجِّي)	dua *nūn-takhfif*, sama seperti Ḥafṣ.
6	95	حرم	Syu'bah: *kasrah ḥā', sukūn rā'*	*fathah ḥā'* dan *rā'+alif*, sama seperti Ḥafṣ.
7	104	للكتب	Ḥafṣ: bentuk *jam'*	bentuk *mufrad*, juga Syu'bah.
8	112	قال	Ḥafṣ: *ïsbāt alif*	tanpa *alif, ḍammah qāf* (قُلْ), juga Syu'bah.
QS. al-Ḥajj				
1	25	سواء	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
2	29	وليوفوا	Syu'bah: *fathah wāw, tasydīd fā'* (وَلْيُوَفُّوْا)	*sukūn wāw-takhfif* (وَلْيُوْفُوْا), sama seperti Ḥafṣ.
3	31	فتخطفه	*sukūn khā', takhfif ṭā'*	*fathah khā', tasydīd ṭā'*
4	39	يقتلون	Syu'bah: *kasrah tā'*	*fathah tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
5	40	لهدمت	*tasydīd dāl*	*takhfif dāl*
6	62	يدعون	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تدعون)
QS. al-Mu'minūn				
1	14	عظماً	Syu'bah: *fathah 'ain, sukūn ẓā'*	*kasrah 'ain, fathah ẓā'+alif*, sama seperti Ḥafṣ.
2	20	سينا	*fathah sīn*	*kasrah sīn*
3	29	منزلاً	Syu'bah: *fathah mīm, kasrah zāy*	*ḍammah mīm, fathah zāy*, sama seperti Ḥafṣ.
4	67	تهجرون	*fathah ta', ḍammah jīm*	*ḍammah tā', kasrah jīm*
5	92	علم	Ḥafṣ: *jerr mīm*	*rafa' mīm*, begitu juga Syu'bah.
6	110	سخرياً	*kasrah sīn*	*ḍammah sīn*
QS. al-Nūr				
1	6	أربع	Ḥafṣ: *rafa'*	*naṣab*, begitu juga Syu'bah

2	9	الخمسة	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
3	31	غير	Syu'bah: *naṣab*	*jerr*, sama seperti Ḥafṣ.
4	34	مبينت	Ḥafṣ: *kasrah ȳa'*	*fathah yā'*, begitu juga Syu'bah.
5	36	يسبح	Syu'bah: *fathah bā'*	*kasrah bā'*, sama seperti Ḥafṣ.
6	55	استخلف	Syu'bah: *ḍammah tā', kasrah lām*	*fathah tā'* dan *lām,* sama seperti Ḥafṣ.
7	55	ليبدلنهم	Syu'bah: *takhfif*	*tasydīd dāl*, sama seperti Ḥafṣ.
8	58	ثلث	Syu'bah: *naṣab*	*rafa'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Furqān				
1	10	يجعل	Syu'bah: *rafa' lām*	*jazm lām*, sama seperti Ḥafṣ.
2	17	يحشر	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *nūn*, begitu juga Syu'bah.
3	19	تستطيعون	Ḥafṣ: dengan *tā'*	dengan *yā'*, begitu juga Syu'bah.
4	25	تشقق	*takhfif sȳin*	*tasydīd sȳin*
5	67	يقتروا	*fathah yā', ḍammah tā'*	*ḍammah yā', kasrah tā'*
6	69	يضعف-يخلد	Syu'bah: *rafa'*	*jazm*, sama seperti Ḥafṣ.
7	74	ذريتنا	Syu'bah: bentuk *mufrad*	bentuk *jam',* sama seperti Ḥafṣ.
8	75	يلقون	Syu'bah: *fathah yā', sukūn lām-takhfif*	*ḍammah yā', fathah lām-tasydīd*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Syu'arā				
1	56	حذرون	*ïsbāt alif* setelah *ḥā'*	tanpa *alif*
2	149	فرهين	*ïsbāt alif* sesudah *fa'*	tanpa *alif*
3	176	الأيكة	*alif-lām, ïsbāt ḥamzah*	tanpa *ḥamzah* dan *alif* sebelumnya, (ليكة).
4	187	كسفاً	Ḥafṣ: *fathah sȳin*	*sukūn sȳin,* begitu juga Syu'bah.
5	193	نزل	Syu'bah: *tasydīd zāy*	*takhfif,* sama seperti Ḥafṣ.
6	193	الروح الأمين	Syu'bah: *naṣab*	*rafa'*, sama seperti Ḥafṣ.
7	217	وتوكّل	dengan *wāw*	dengan *fā'* (فتوكّل)
QS. al-Naml				
1	7	بشهاب	*tanwīn*	tanpa *tanwīn*

2	22	فمكث	*fathah kāf*	*ḍammah kāf*
3	25	تخفون الخ	Ḥafṣ: dengan *tā'*	dengan *yā'*, begitu juga Syu'bah.
4	51	أنّا	*fathah ḥamzah*	*kasrah ḥamzah*
5	59	يشركون	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تشركون)
6	89	فزع	dengan *tanwīn*	tanpa *tanwīn*
QS. al-Qaṣaṣ				
1	29	جذوة	*fathah jīm*	*kasrah jīm*
2	32	الرهب	Ḥafṣ: *fathah rā', sukun hā'*	*fathah rā'* dan *hā'*, begitu juga Syu'bah.
3	34	ردءاً	*sukūn dāl+ḥamzah*	*fathah dāl*, tanpa *ḥamzah*
4	34	يصدقني	*rafa' qāf*	*jazm qāf*
5	39	يرجعون	*ḍammah yā', fathah jīm*	*fathah yā', kasrah jīm*
6	48	سحران	*kasrah sīn, sukūn ḥā'*	*fathah sīn+alif, kasrah ḥā'*
7	57	يجبى	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تجبى)
8	82	لخسف	Ḥafṣ: *fathah khā'* dan *sīn*	*ḍammah khā', kasrah sīn*, begitu juga Syu'bah.
QS. al-'Ankabūt				
1	19	يروا	Syu'bah: dengan *tā'*	dengan *yā'*, sama seperti Ḥafṣ.
2	25	مودة	Ḥafṣ: *naṣab,* tanpa *tanwīn*	*naṣab*, dengan *tanwīn*, begitu juga Syu'bah.
3	28	إنّكُمْ	Syu'bah: dua *ḥamzah* (أَءِنَّكُمْ)	satu *ḥamzah*, sama seperti Ḥafṣ.
4	42	يدعون	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تدعون)
5	50	ءايت	Syu'bah: bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*, sama seperti Ḥafṣ.
6	57	ترجعون	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Rūm				
1	10	عقبة	*naṣab*	*rafa'*
2	11	ترجعون	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
3	22	للعلمين	Ḥafṣ: *kasrah lām*	*fathah lām*, begitu juga Syu'bah.
4	39	ليربو	dengan *yā'-fathah, naṣab wāw*	dengan *tā'-ḍammah, sukūn wāw*

5	50	عاثر	Ḥafṣ: *ïsbāt alif* sesudah *ṡā'-jam'*	tanpa *alif-mufrad*, begitu juga Syu'bah.
6	54	ضعف	Syu'bah: *fathah ḍād*	*ḍammah ḍād*, sama seperti Ḥafṣ.
7	54	ينفع	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تنفع)
QS. Luqmān				
1	6	يتخذ	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa',* begitu juga Syu'bah.
2	18	تصعر	*tasydīd 'ain,* tanpa *alif*	*ïsbāt alif* setelah *ṣād, takhfīf 'ain*
3	20	نعمة	Syu'bah: bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Aḥzāb				
1	4	تظهرون	*ḍammah tā', takhfīf ẓā'+alif, kasrah hā'*	*fathah tā', tasydīd ẓā'* dan *hā'*, tanpa *alif*
2	13	مقام	Ḥafṣ: *ḍammah mīm*	*fathah mīm*, begitu juga Syu'bah.
3	14	لاتوها	*madd*	*qaṣr*
4	21	أسوة	*ḍammah ḥamzah*	*kasrah ḥamzah*
5	40	خاتم	*fathah tā'*	*kasrah tā'*
6	68	كبيرا	dengan *bā'*	dengan *ṡā'* (كثيراً)
QS. Saba'				
1	5	أليم	Ḥafṣ: *rafa' mīm*	*jerr mīm*, begitu juga Syu'bah.
2	12	الريح	Syu'bah: *rafa'*	*naṣab*, sama seperti Ḥafṣ.
3	15	مسكنهم	Ḥafṣ: *sukūn sīn, fathah kāf*	*fathah sīn, kasrah kāf+alif* diantara keduanya, begitu juga Syu'bah.
4	17	نجزى	Ḥafṣ: dengan *nūn, kasrah zāy* (نُجازِى)	dengan *yā', fathah zāy* (يُجازَى)
5	17	الكفور	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
6	20	صدق	*tasydīd dāl*	*takhfīf*
7	52	التناوش	Syu'bah: *ḥamzah* (التناؤُش)	*ḍammah wāw*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. Fāṭir				
1	40	بينت	Ḥafṣ: bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*, begitu juga Syu'bah.
QS. Yāsīn				

1	5	تنزيل	Ḥafṣ: *naṣab lām*	*rafa' lām*, begitu juga Syu'bah.
2	9	سدّاً	Ḥafṣ: *fathah sīn*	*ḍammah sīn,* begitu juga Syu'bah.
3	14	فعززنا	Syu'bah: *takhfif*	*tasydīd zāy*, sama seperti Ḥafṣ.
4	35	عملته	Syu'bah: tanpa *hā'* (عملت)	*ïsbāt hā'*, sama seperti Ḥafṣ.
5	39	القمر	*naṣab rā'*	*rafa' rā'*
6	41	ذريتهم	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
7	49	يخصمون	*fathah khā'-takhfif*, begitu juga Qālūn.	Warasy: *fathah khā', tasydīd ṣād*
8	55	شغل	*ḍammah ghain*	*sukūn ghain*
9	68	ننكسه	*ḍammah nūn* pertama, *fathah nūn* kedua, *kasrah kāf-tasydīd*	*fathah nūn* pertama, *sukūn* kedua, *ḍammah kāf-takhfif,* (نُنَكِّسْهُ).
10	68	يعقلون	dengan *yā'*	dengan *tā'*
11	70	لينذر	dengan *yā'*	dengan *tā'*
QS. al-Ṣāffāt				
1	6	بزينة	*tanwīn*	tanpa *tanwīn*
2	8	يسمعون	Ḥafṣ: *tasydīd sīn* dan *mīm*	*sukūn sīn, takhfif mīm*, begitu juga Syu'bah.
3	17	أو	*fathah wāw*, begitu juga Warasy.	Qalun: *sukūn wāw*
4	126	الله-رب	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
5	130	ال	(إِلْ)	(آل)
QS. Ṣād				
1	46	بخالصة	*tanwīn*	tanpa *tanwīn*
2	57	غساق	Ḥafṣ: *tasydīd sīn*	*takhfif*, begitu juga Syu'bah.
3	84	فالحقّ	*rafa'*	*naṣab*
QS. al-Zumar				
1	9	أمن	*tasydīd mīm*	*takhfif*
2	61	بمفازتهم	Syu'bah: bentuk *jam'*	bentuk *mufrad*, sama seperti Ḥafṣ.
3	71	فتحت	*takhfif*	*tasydīd tā'*
QS. al-Ghāfir				

1	6	كلمت	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
2	20	يدعون	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تدعون)
3	26	أو	*išbāt ḥamzah* (*aw*)	tanpa *ḥamzah* (*wa*)
4	26	يظهر	Syubah: *fathah yā'* dan *hā'*	*ḍammah yā', kasrah ha'*, sama seperti Ḥafṣ.
5	26	الفساد	Syubah: *rafa' dāl*	*naṣab dāl,* sama seperti Ḥafṣ.
6	37	فطلع	Ḥafṣ: *naṣab 'ain*	*rafa' ain*, begitu juga Syu'bah.
7	37	صدّ	*ḍammah ṣād*	*fathah ṣād*
8	58	تتذكرون	dengan dua *tā'*	dengan *yā'* dan *tā'* (يتذكرون)
8	40/ 60	سيدخلون	Syu'bah: *ḍammah yā', fathah khā'*	*fathah yā', ḍammah khā'*, sama seperti Ḥafṣ.
10	67	شيوخاً	Syu'bah: *kasrah syīn*	*ḍammah syīn*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. Fuṣṣilat				
1	16	نحسات	*kasrah ḥā'*	*sukūn ḥā'*
2	19	يحشر	dengan *yā'-ḍammah, fathah syīn*	dengan *nūn-fathah, ḍammah syīn*
3	19	أعداء	*rafa'*	*naṣab*
4	47	ثمرت	Syu'bah: bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Syūrā'				
1	5	تكاد	dengan *tā'*	dengan *yā'* (يكاد)
2	5	يتفطرن	Syu'bah: dengan *nūn, kasrah ṭā'* (يَتَفَطِرْنَ)	dengan *tā', fathah ṭā'*, sama seperti Ḥafṣ.
3	25	تفعلون	Ḥafṣ: dengan *tā'*	dengan *yā'*, begitu juga Syu'bah.
4	30	فبما	*išbāt fā'*	tanpa *fā'* (بما)
5	33	الريح	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
6	35	يعلم	*naṣab mīm*	*rafa' mīm*
7	51	يرسل	*naṣab lām*	*rafa' lām*
8	51	فيوحي	*naṣab yā'*	*sukūn ya'*
QS. al-Zukhrūf				
1	5	أن	*fathah ḥamzah*	*kasrah ḥamzah*
2	10	مهداً	*fathah mīm, sukūn hā'* (*mufrad*)	*kasrah mīm, fathah hā'+alif /jam'* (مهاداً)

3	15	جزءاً	Syu'bah: *ḍammah zāy*	*sukūn zāy*, sama seperti Ḥafṣ.
4	18	ينشؤا	Ḥafṣ: *ḍammah yā', tasydīd syīn*	*fathah yā', takhfīf syīn*, begitu juga Syu'bah.
5	19	عبد	dengan *bā'*	dengan *nūn* (عند)
6	24	قل	Ḥafṣ: *ïsbāt alif* (قال)	tanpa *alif* (قُلْ), begitu juga Syu'bah.
7	35	لما	*tasydīd mīm*	*takhfīf*
5	38	جاءنا	Ḥafṣ: tanpa *alif-mufrad*	*ïsbāt alif* sesudah *ḥamzah-taṡniyah* (جاءانا), juga Syu'bah.
6	53	اسورة	Ḥafṣ: *sukūn sīn*, tanpa *alif*	*fathah sīn+alif* (أَسَاوِرَة),begitu juga Syu'bah.
7	57	يصدون	*kasrah ṣād*	*ḍammah ṣād*
8	71	تشتهيه	Syu'bah: satu *hā'* (تشتهي)	dua *hā'*, sama seperti Ḥafṣ.
9	80/ 37	يحسبون	*fathah sīn*	*kasrah sīn*
10	88	قيله	*kasrah lām* dan *hā'*	*naṣab lām, ḍammah hā'*
1	89	يعلمون	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تعملون)
QS. al-Dukhān				
1	7	ربّ	*Jerr*	*rafa'*
2	45	يغلي	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'* (تغلي)
3	47	فاعتلوه	*kasrah tā'*	*ḍammah tā'*
4	51	مقام	*fathah mīm*	*ḍammah mīm*
5	52/ 25	عيون	Syu'bah: *kasrah 'ain*	*ḍammah 'ain*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Jāṡiyah				
1	6	يؤمنون	Syu'bah: dengan *tā'*	dengan *yā'*, sama seperti Ḥafṣ.
2	11	أليم	Ḥafṣ: *rafa' mīm*	*kasrah mīm*, begitu juga Syu'bah.
3	21	سواء	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*
4	23	تذكرون	Ḥafṣ: *takhfīf*	*tasydīd żāl*, begitu juga Syu'bah.
QS. al-Aḥqāf				
1	12	لينذر	dengan *yā'*	dengan *tā'* (لتنذر)
2	15	إحسنا	bentuk (إحسانا)	bentuk (حُسْناً)

3	15	كرهاً	*ḍammah kāf*	*fathah kāf*
4	16	نتقبل-نتجاوز	Ḥafṣ: dengan *nūn*	dengan *yā'*, begitu juga Syu'bah.
5	16	أحسن	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa'*, begitu juga Syu'bah.
6	17	أف	Syu'bah: *takhfīf*	*tasydīd fā',* sama seperti Ḥafṣ.
7	19	ليوفيهم	dengan *yā'*	dengan *nūn,* (لنوفيهم)
8	25	يرى	dengan *ya'-ḍammah*	dengan *tā'-fatḥah,* (تُرى)
9	25	مسكنهم	*rafa'*	*naṣab*
QS. Muḥammad				
1	4	قتلوا	Ḥafṣ: *ḍammah qāf, kasrah tā'*	*fathah qāf* dan *lām +alif* (قَاتَلوا), juga Syu'bah.
2	22	عسيتم	*fathah sīn*	*kasrah sīn*
3	26	إسرارهم	Ḥafṣ: *kasrah ḥamzah*	*fathah ḥamzah*
4	28	رضونه	Syu'bah: *ḍammah rā'*	*kasrah rā'*, sama seperti Ḥafṣ.
5	31	لنبلوئكم الخ	Syu'bah: dengan *yā'*	dengan *nūn*, sama seperti Ḥafṣ.
6	35	السلم	Syu'bah: *kasrah sīn*	*fathah sīn*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Fatḥ				
1	10	فسوفيؤتيه	dengan *yā'*	dengan *nūn* (فسوفنؤتيه)
2	17	يدخله- يعذبه	dengan *yā'*	dengan *nūn* (ندخله – يعذبه)
3	29	رضوان	Syu'bah: *ḍammah rā'*	*kasrah rā'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Ḥujurāt				
1	12	ميتاً	*sukūn yā'* (*takhfīf*)	*tasydīd yā'*
QS. Qāf				
1	3	متنا	Syu'bah: *ḍammah mīm*	*kasrah mīm,* sama seperti Ḥafṣ.
2	30	نقول	Ḥafṣ: dengan *nūn*	dengan *yā'*, begitu juga Syu'bah.
3	40	أدبر	*fathah hamzah*	*kasrah ḥamzah*
4	44	تشقق	*takhfīf*	*tasydīd syīn*
QS. al-Z|āriyāt				
1	15	عيون	Syu'bah: *kasrah 'ain*	*ḍammah 'ain*, sama seperti Ḥafṣ.

2	23	مثل	Syu'bah: *rafa' lām*	*naṣab lām*, sama seperti Ḥafṣ.
3	49	تذكرون	Ḥafṣ: *takhfīf*	*Tasydīd żāl*, begitu juga Syu'bah.
QS. al-Ṭūr				
1	21	ذريتهم	bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*
2	28	إنه	*kasrah hamzah*	*fathah hamzah*
3	45	يصعقون	*ḍammah yā'*	*fathah yā'*
QS. al-Najm				
1	51	ثمودا	tanpa *tanwīn*	*tanwīn*
QS. al-Qamar				
1	12	عيوناً	Syu'bah: *kasrah 'ain*	*ḍammah 'ain*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Raḥmān				
1	22	يخرج	*fathah yā', ḍammah rā'*	*ḍammah yā', fathah rā'*
2	24	المنشئات	Syu'bah: *kasrah syīn*	*fathah syīn*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Wāqi'ah				
1	19	ينزفون	*kasrah zāy*	*fathah zāy*
2	37	عرباً	Syu'bah: *sukūn rā'*	*ḍammah rā',* sama seperti Ḥafṣ.
3	47	متنا	Syu'bah: *ḍammah mīm*	*kasrah mīm,* sama seperti Ḥafṣ.
4	62	تذكرون	Ḥafṣ: *takhfīf*	*tasydīd żāl*, begitu juga Syu'bah.
5	66	إنّا	Syu'bah: dua *nūn* (أَءِنَّا)	satu *nūn*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Ḥadīd				
1	9	لرءوف	Syu'bah: tanpa *mad-wāw*	*iṡbāt wāw*, sama seperti Ḥafṣ.
2	11	فيضعفه	*fathah fā'*	*ḍammah fā'*
3	16	نزل	Syu'bah: *tasydīd zāy*	*takhfīf*, sama seperti Ḥafṣ.
4	18	المصدقين الخ	Syu'bah: *takhfīf*	*tasydīd ṣād*, sama seperti Ḥafṣ.
5	20	رضون	Syu'bah: *ḍammah rā'*	*kasrah rā'*
6	24	هو الله	*iṡbāt -wuha*	tanpa *huwa*
QS. al-Mujādilah				

1	2	يظهرون	*ḍammah yā', takhfīf ẓā'+alif, kasrah hā'*	*tasydīd ẓā'* dan *hā', fathah yā'*, tanpa *alif*
2	10	ليحزن	*fathah yā', ḍammah zāy*	*ḍammah yā', kasrah zāy*
3	11	المجلس	bentuk *jam'*	bentuk *mufrad*
4	11	انشروا	Syu'bah: *kasrah syīn*	*ḍammah syīn*, sama seperti Ḥafṣ.
5	18	يحسبون	*fathah sīn*	*kasrah sīn*
QS. al-Ḥasyr				
1	2	بيوتهم	Ḥafṣ dan Warasy: *ḍammah bā'*	Syu'bah dan Qalun: *kasrah ba'*
2	11	تحسبهم	*fathah sīn*	*kasrah sin*
QS. al-Mumtaḥanah				
1	3	يفصل	*fathah yā', sukūn fā', kasrah ṣād-takhfīf*	*dhammah ya', sukun fa', fathah shad-takhfif*
2	4/6	أسوة	*ḍammah ḥamzah*	*kasrah hamzah*
QS. Ṣaff				
1	8	متم	Ḥafṣ: tanpa tanwīn	dengan tanwīn, begitu juga Syu'bah.
2	8	نوره	Ḥafṣ: *jerr*	*naṣab*, begitu juga Syu'bah.
3	14	أنصار	tanpa tanwīn	tanwīn
QS. al-Munāfiqūn				
1	5	لووا	*tasydīd wāw*	*takhfif*
2	11	تعملون	Syu'bah: dengan *yā'*, (يعملون)	dengan *tā'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Taghābun				
1	9	يكفر- يدخله	dengan *yā'*	dengan *nūn* (نكفّر – ندخله)
QS. al-Ṭalāq				
1	1	مبيّنة	Syu'bah: *fathah yā'*	*kasrah yā'*, sama seperti Ḥafṣ.
2	3	بلغ	Ḥafṣ: tanpa tanwīn	dengan tanwīn, begitu juga Syu'bah.
3	3	أمره	Ḥafṣ: *jerr*	*naṣab*, begitu juga Syu'bah.
4	8	نكراً	*sukūn kāf*	*ḍammah kāf*, begitu juga Syu'bah.
5	11	مبيّنت	*kasrah yā'*	*fathah yā'*, begitu juga Syu'bah.

6	11	يدخله	dengan *yā'*	dengan *nūn,* (ندخله)
QS. al-Taḥrīm				
1	4	تظهرا	*takhfif*	*tasydîd ẓā'*
2	5	يبدله	*takhfif*	*tasydîd bā'*
3	8	نصوحاً	Syu'bah: *ḍammah nūn*	*fathah nūn*, sama seperti Ḥafṣ.
4	12	كتبه	Ḥafṣ: bentuk *jam'*	bentuk *mufrad,* begitu juga Syu'bah.
QS. al-Qalam				
1	14	أن	Syu'bah: dua *ḥamzah* (أَءَنْ)	satu *ḥamzah*, sama seperti Ḥafṣ.
2	32	يبدلنا	*takhfif*	*tasydîd dāl*
3	51	ليزلقون	*ḍammah yā'*	*fathah yā'*
QS. al-Ḥāqqah				
1	12	أذن	*ḍammah ḥamzah*	*sukūn ḥamzah*
2	42	تذكرون	*takhfif*	*tasydîd żāl,* begitu juga Syu'bah.
QS. al-Ma'ārij				
1	11	يومئذ	*kasrah mīm*	*fathah mīm*
2	16	نزاعة	Ḥafṣ: *naṣab*	*rafa',* begitu juga Syu'bah.
3	33	بشهدتهم	Ḥafṣ: bentuk *jam'*	bentuk *mufrad*, begitu juga Syu'bah.
4	43	نصب	Ḥafṣ: *ḍammah nūn* dan *ṣād*	*fathah nūn, sukūn ṣād*, begitu juga Syu'bah.
QS. Nūḥ				
1	23	ودًّا	*fathah wāw*	*ḍammah wāw*
QS. al-Jinn				
1	3-19	أنه ... الخ	Ḥafṣ: *fathah hamzah*	*kasrah hamzah*, begitu juga Syu'bah.
2	17	يسلكه	dengan *yā'*	dengan *nūn* (نسلكه)
3	20	قل	tanpa *alif*	*ïsbāt alif* (قال)
QS. al-Muzzammil				
1	9	ربّ	Syu'bah: *jerr bā'*	*rafa',* sama seperti Ḥafṣ.
2	20	نصفه-ثلثه	*naṣab fā'* dan *ṡā'*	*jerr* keduanya
QS. al-Muddaṡṡir				
1	5	الرجز	Ḥafṣ: *ḍammah rā'*	*kasrah rā'*, begitu juga Syu'bah.

2	33	إذ	Syu'bah: *išbāt alif* sesudah *żāl*	*sukūn żāl*, sama seperti Ḥafṣ.
3	33	أدبر	Syu'bah: *wazan* (دَبَرَ)	*wazan* (أَدْبَرَ), sama seperti Ḥafṣ.
4	50	مستنفرة	*kasrah fā'*	*fathah fā'*
5	56	يذكرون	dengan *yā'*	dengan *tā'* (تذكرون)
QS. al-Qiyāmah				
1	7	برق	*kasrah rā'*	*fathah rā'*
2	37	يمنى	Ḥafṣ: dengan *yā'*	dengan *tā'* (تمنى), begitu juga Syu'bah.
QS. al-Insān				
1	4	سلسلا	Ḥafṣ: tanpa tanwīn	dengan tanwīn, begitu juga Syu'bah.
2	15-16	قواريرا	Ḥafṣ: tanpa tanwīn	dengan tanwīn, begitu juga Syu'bah.
3	21	عليهم	*fathah yā', ḍammah hā'*	*sukūn yā', kasrah hā'*
4	21	خضر-استبرق	Syu'bah: *jerr*	*rafa'*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Mursalāt				
1	6	نذراً	Ḥafṣ: *sukūn żāl*	*ḍammah żāl*, begitu juga Syu'bah.
2	23	فقدرنا	*takhfīf*	*tasydīd dāl*
3	33	جملت	Ḥafṣ: bentuk *mufrad*	bentuk *jam'*, begitu juga Syu'bah.
4	41	عيون	Syu'bah: *kasrah 'ain*	*ḍammah 'ain*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Naba'				
1	19	فتحت	*takhfīf*	*tasydīd tā'*, (فتّحت)
2	25	غساقاً	Ḥafṣ: *tasydīd sīn*	*takhfīf*, begitu juga Syu'bah.
3	37	رب - الرحمن	*jerr*	*rafa'*
QS. al-Nāzi'āt				
1	11	نخرة	Syu'bah: *išbāt alif* setelah *nūn*	tanpa *alif,* sama seperti Ḥafṣ.
2	16	طوى	*tanwīn*	tanpa *tanwīn*
3	18	تزكى	*takhfīf*	*tasydīd zāy*
QS. 'Abasa				

1	4	فتنفعه	*naṣab ‘ain*	*rafa‘ ‘ain*
2	6	تصدى	*takhfif*	*tasydīd ṣād*
3	25	أنّا	*fatḥah ḥamzah*	*kasrah ḥamzah*
QS. al-Takwīr				
1	12	سعرت	Syu‘bah: *takhfif*	*tasydīd ‘ain*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Infiṭār				
1	7	فعدلك	*takhfif*	*tasydīd dāl*
QS. al-Muṭaffifin				
1	31	فكهين	Ḥafṣ: tanpa *alif* sesudah *fā’*	*iṡbāt alif* (فاكهين), begitu juga Syu‘bah.
QS. al-Insyiqāq				
1	12	يصلى	*fathah yā’, sukūn ṣād-takh-fif*	*ḍammah yā’, fathah ṣād, tasydīd lām*
QS. al-Burūj				
1	22	محفوظ	*jerr ẓā’*	*rafa‘ ẓā’*
QS. al-Ṭāriq				
1	4	لما	*tasydīd mīm*	*takhfif*
QS. al-Ghāsyiah				
1	4	تصلى	Syu‘bah: *ḍammah tā’*	*fathah tā’*, sama seperti Ḥafṣ.
2	11	لغية	*naṣab*	*rafa‘*
QS. al-Fajr				
1	18	تحضون	*iṡbāt alif* sesudah *ḥā’* (تَحَآضُّوْنَ)	tanpa *alif,* (تَحُضُّوْنَ)
QS. al-Syams				
1	15	ولا	dengan *wāw*	dengan *fā’,* (فلا)
QS. al-Humazah				
1	9	عمد	Syu‘bah: *ḍammah ‘ain* dan *mīm*	*fathah* keduanya, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Kāfirūn				
1	6	ولي	Syu‘bah: *sukūn yā’*	*fathah yā’*, sama seperti Ḥafṣ.
QS. al-Lahab				
1	4	حمّالة	*naṣab tā’*	*rafa‘ tā’*
QS. al-Ikhlāṣ				

1	4	كفواً	Ḥafṣ: *ḍammah fā', fathah wāw,* tanpa *ḥamzah*	*ḍammah fa', iṡbāt ḥamzah* (كفؤاً), begitu juga Syu'bah.

Kaidah *al-uṣūl* dalam hal ini lebih mendominasi sebagian besar perbedaan *qirā'āt* dalam al-Qur'an, karena ketentuannya yang berlaku tersebar dari awal hingga akhir surat-surat al-Qur'an. Meskipun kaidah *al-uṣūl* ini tersebar banyak, namun kategori yang berpengaruh terhadap penafsiran adalah hanya masuk ke dalam kaidah *al-farsy,* yang jumlahnya relatif sedikit jika dibandingkan dengan kaidah umum.

1. Karakteristik Mushaf

Sebagaimana yang penulis tegaskan sebelumnya, bahwa penelitian ini akan berupaya menganalisis hasil dari kajian pengaruh ragam qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi', terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam kedua mushaf qirā'āt yang banyak berkembang sekarang. Mushaf-mushaf qirā'āt yang akan dijadikan sampel penelitian sebagai gambaran awal tentang karakteristik dan ciri-ciri mushaf tersebut, di antaranya:

Untuk mushaf qirā'āt 'Āṣim adalah *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah* (Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1426 H). Secara ringkas, mushaf ini ditulis berdasarkan riwāyāt Ḥafṣ ibn Sulaimān ibn al-Mughīrah al-Asadī al-Kūfi, dari *qirā'āt* 'Āṣim ibn Abī al-Najūd al-Kūfi dari Abū Abdurrahmān Abdullāh ibn Habīb al-Sulamī dari 'Usmān ibn 'Affān, Alī ibn Abī Ṭālib, Zaid ibn S|ābit, dan Ubay ibn Ka'ab, dari Nabi saw. Sementara itu, *ṭarīq* yang diambil menurut riwayat ini adalah jalur Abū Muhammad 'Ubaid al-Ṣabāḥ al-Nahsyalī.

Sedangkan untuk mushaf Syu'bah, riwāyāt tersebut diambil dari Syu'bah ibn 'Ayyasy ibn Sālim al-Asadī al-Kūfi, dari *qirā'āt* Abū

Bakar ʻĀṣim ibn Abī al-Najūd al-Asadī al-Kūfi, dari Zar ibn Habīsy ibn Habbasyah, dari Abdullāh ibn Masʻūd dari Nabi saw. Sementara *ṭarīq* yang dipilih adalah dari jalur Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ādam.

Adapun untuk mushaf qirā'āt Nāfiʻ adalah *Muṣḥaf al-Muʻallim bi Riwāyah Qālūn ʻan al-Imām Nāfiʻ al-Madanī maʻa Ibrāz Aḥammi Qawāʻid al-Tarṯīl wa al-Adā'* (Tunisia: Hannibal li al-Ṭibāʻah wa al-Nasyr wa al-Tauzīʻ, t.th). Mushaf ini ditulis berdasarkan riwāyāt Isā bin Minā ibn Wardān al-Zuraqī al-Madanī, atau yang lebih dikenal dengan 'Qālūn', dari *qirā'āt* Nāfiʻ bin Abdurrahmān bin Abī Nuʻaim al-Madanī dari Abū Jaʻfar Yazīd ibn al-Qaʻqāʻ, Abū Daud Abdurrahmān ibn Hurmūz al-Aʻraj, Syaibah ibn Naṣāḥ al-Qāḍī, Abū Abdullāh Muslim ibn Jundub al-Huẓalī, dari Abū Hurairah, Ibn ʻAbbās, Ibn ʻAyyasy ibn Abī Rabīʻah, dari Ubay ibn Kaʻab, dari Nabi saw. Sedangkan *ṭarīq* yang dipilih adalah melalui jalur Abū Nasyīṭ Muhammad ibn Harūn.

Begitu juga dengan *Muṣḥaf Riwāyah Warasy ʻan Nāfiʻ min Ṭarīq al-Azraq,* oleh Abdul ʻAlī Aʻnūn. Mushaf ini ditulis berdasarkan riwāyāt Abī Said ʻUsmān bin Said al-Miṣrī, atau yang dikenal dengan 'Warasy', dari *qirā'āt* Nāfiʻ bin Abdurrahmān bin Abī Nuʻaim al-Madanī dari Abū Jaʻfar Yazīd ibn al-Qaʻqāʻ, Abū Daud Abdurrahmān ibn Hurmūz al-Aʻraj, Syaibah ibn Naṣāḥ al-Qāḍī, Abū Abdullāh Muslim ibn Jundub al-Huẓalī, dari Abū Hurairah, Ibn ʻAbbās, Ibn ʻAyyasy ibn Abī Rabīʻah, dari Ubay ibn Kaʻab, dari Nabi saw. *Ṭarīq* yang diikuti adalah melalui jalur Abū Yaʻqūb Yūsuf ibn ʻAmr ibn Yasār al-Azraq.[227]

---

[227] Selain keempat mushaf di atas, peneliti juga akan membandingkan dengan mushaf-mushaf yang lainnya sesuai *qirā'āt* masing-masing, seperti mushaf qirā'āt terbitan Madinah, Libya (*muṣḥaf al-jamāhiriyyah bi riwāyah Qālūn*), Syiria, Maroko (*muṣḥaf al-maghrībi bi riwāyah Warasy*), Tunisia, dan mushaf-mushaf qirā'āt dari cetakan

Terkait bentuk tulisan (*rasm al-muṣḥaf*) dan huruf-hurufnya yang digunakan dalam mushaf-mushaf tersebut merujuk pada *al-maṣāḥif al-'Usmāniyyah* yang disebar jazirah Arab, melalui riwayat dari Abū 'Amr al-Dānī dan Abū Daud Sulaimān ibn Najāḥ, dan lebih berpegang pada Abū Daud jika terjadi perbedaan di antara keduanya. Adapun mengenai jumlah ayatnya, mushaf qirā'āt 'Āṣ im mengikuti pendapat ulama-ulama Kufah, riwayat dari Abū Abdurrahmān Abdullāh ibn Ḥabīb al-Sulamī dari 'Alī ibn Abī Ṭālib, sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Imām al-Syāṭibī dalam kitabnya *Nāẓimah al-Zuhr*, sebanyak 6236 ayat. Sedangkan jumlah ayat dalam mushaf qirā'āt Nāfi' adalah mengikuti pendapat *al-Madanī al-akhīr*, yaitu riwāyāt Ismail ibn Ja'far dari Sulaimān ibn Jammāz dari Syaibah ibn Naṣāḥ dan Abū Ja'far (Yazīd bin al-Qa'qā') adalah sebanyak 6214 ayat.

Di antara faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat dalam menetapkan jumlah ayat al-Qur'an ini adalah karena sebagian ulama memandang *fawātiḥ al-suwar*, seperti حم , الٓمٓ , dan lain-lain, sebagai satu ayat tersendiri, sementara ulama yang lain tidak menjadikannya sebagai satu ayat tersendiri. Selain itu, mereka juga berbeda pendapat dalam menentukan *al-faṣilāt* (batas pemisah) antara ayat atau surat yang satu dengan yang lainnya. Terkadang suatu ayat tertentu dianggap satu ayat utuh, sedangkan ulama yang lain memandangnya terdiri dua ayat.[228]

Sementara itu, metode yang digunakan dalam menentukan tanda-tanda waqaf dalam kebanyakan mushaf-mushaf tersebut di atas, seperti Mushaf Qirā'āt Madinah dan mushaf-mushaf yang mengikutinya, adalah melakukan diskusi tentang waqaf-waqaf

---

www.islamweb.net.

[228] Hasanuddin. AF, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan..*, hlm. 67.

pada mushaf yang telah eksis, dan mengambil keputusan dengan mempertimbangkan makna yang tepat mengacu pada pendapat para mufassir dan ulama ahli *waqf* dan *ibtidā'*.[229] Berdasarkan metode ini, ada tiga sumber rujukan dalam menetapkan waqaf-waqaf dalam mushaf al-Qur'an, yaitu: a) Pendapat para ulama ahli dalam kitab-kitab *al-waqf wa al-ibtidā'*, b) Pendapat para ulama tafsir, dan c) Ijtihad Lajnah (Tim Penyusun).

[229] Lihat misalnya, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah* (Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1426 H), bagian *al-ta'rīf bi al-muṣḥaf,* hlm. ب . dalam hal ini, mereka berpegangan atas sunnahnya berhenti pada setiap akhir ayat, sehingga mereka merasa tidak perlu untuk mencantumkan tanda-tanda waqaf pada *ra's al-āyāt*. Bandingkan, Ahmad Badruddin, "*Waqf* dan *Ibtidā'* dalam Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah: Pengaruhnya Terhadap Penafsiran", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 6, No. 2, 2013, hlm. 178-179.

BAB IV
AL-WAQF WA AL-IBTIDĀ' DAN TANDA-TANDA WAQAF

Sebelum mengaplikasikan bagaimana pengaruh ragam qirā'āt terhadap implikasi makna yang dihasilkan, perlu kiranya dijelaskan terlebih dahulu konsep *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam diskursus *'ulūm al-Qur'ān* serta klasifikasi waqaf yang ditawarkan oleh para ulama dalam karya-karya mereka. Kajian ini digunakan sebagai landasan dalam menentukan perbedaan (tanda) waqaf ketika ditulis di dalam mushaf al-Qur'an. Oleh karenanya, bab ini secara spesifik akan membahas definisi *al-waqf* dan *al-ibtidā'*, sejarah perkembangan, serta pembagian waqaf berikut simbolisasinya. Selanjutnya, pembahasan diteruskan dengan bagaimana kaorelasi ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'* dengan ilmu-ilmu yang lain.

A. *Al-Waqf wa al-Ibtidā'* dan Tanda Waqaf

1. Definisi *al-Waqf wa al-Ibtidā'*

Secara etimologi, *al-waqf* bisa berarti menahan (*al-ḥabs*),[230]

[230] Lihat, Muhammad ibn Mukrim ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, Juz. IX (Beirut: Dār Shadir, t.th), hlm. 359, dalam CD RoM al-Maktabah al-Syamilah, versi. 3.61, 2007. Bandingkan, al-Jurjanī, *al-*

mencegah (*al-kaff*),[231] atau berdiam (*al-sukūn*).[232] Sedangkan secara terminologi, pengertian waqaf adalah:

الوقف عبارة عن قطع الصوت على الكلمة القرآنية زمناً يُتنفس فيه عادة ، مع قصد الرجوع - أو بنية استئناف- إلى القراءة ، إما بما يلي الحرف الموقوف عليه ، إن صلح الإبتداءُ به ، أو بالحرف الموقوف عليه ، أوبما قبله مما يصلح الإبتداء به ، لا بنية الإعراض عنها .

"Suatu ungkapan untuk menghentikan suara (bacaan) pada kata al-Qur'an, berhenti sejenak sekadar untuk bernafas sebagaimana biasa, dengan niat untuk melanjutkan bacaan lagi, baik meneruskannya pada kata setelah tempat berhenti tersebut jika layak dijadikan tempat ibtidā' (memulai) bacaan, atau pada kata di tempat berhenti, atau pada kata sebelumnya yang layak dijadikan tempat memulai (bacaan), bukan untuk meninggalkan atau mengakhiri bacaan tersebut".[233]

Ta'rīfāt, Juz. I (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405 H), hlm. 328.

231 Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā',* Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2002), hlm. 24.

232 Abū Ja'far Muhammad ibn Sa'dān al-Kūfī al-Ḍarīr, *al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla* (Dubai: Markaz Jam'ah al-Majīd li al-Ṡaqāfah wa al-Turāṡ, 2002), hlm. 33. Juga, Ahmad ibn Farīs, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah,* Juz. VI (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 135.

233 Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr*, Juz. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t.t), hlm. 240. Hampir semua ulama al-Qur'an merujuk pada definisi *al-waqf* yang diutarakan oleh Ibn al-Jazarī ini, hingga jadilah pengertian tersebut paling terkenal di kalangan ulama al-Qur'ān. Alasannya adalah definisi Ibn al-Jazarī ini sangat jelas, komprehensif dan mendalam, serta tidak mengandung ada kemungkinan problem yang lain. Lihat, Muhammad ibn Ṭaifūr al-Sajawandī, *Kitāb al-Waqf wa al-Ibtidā'* (Oman: Dār al-Manāhij li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2001), hlm. 29.

Selain itu, sebagian ulama ada yang lebih memandang waqaf sebagai sebuah disiplin ilmu, yaitu membahas tentang tata cara melafalkan huruf atau harakat ketika berhenti membaca, di tempat-tempat yang telah ditentukan oleh para *qurrā'* dalam rangka menjaga kesempurnaan makna.[234]

Dari kedua definisi waqaf ini, ada beberapa hal penting yang harus tercakup di dalamnya. Hal tersebut adalah adanya aktivitas berhenti membaca, yang ditandai dengan mengambil nafas baru oleh seorang *qāri'* (pembaca),[235] dan harus berakhir di ujung kata berdasarkan tata cara yang telah ditentukan. Selain itu, tujuan berhenti bukan untuk mengakhiri bacaan atau berpaling kepada aktivitas lain, tetapi untuk meneruskan bacaan lagi pada tempat yang sesuai dan pantas untuk melanjutkan bacaan tersebut. Dalam hal ini, berhenti (*al-waqf*) bisa saja terjadi pada akhir ayat (*ra's al-āyah*) maupun di tengah ayat. Namun, *al-waqf* tidak mungkin terjadi di tengah kata dan pada kata yang bentuk tulisan (*rasm*)-nya masih bersambung.[236]

Lebih lanjut, Muhammad al-Ḍarīr (w. 231 H) menambahkan bahwa kajian tentang waqaf ini bisa menunjukkan dua hal:

Pertama, pengetahuan tentang tempat-tempat berhenti (*ma'rifatu mā yūqafu 'alaihi*). Keadaan pertama ini kembalinya

---

234 Misalnya, Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 342. Juga, 'Uṡmān ibn Said al-Dānī, *al-Muktafā' fi al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla*, Cet. II (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987), hlm. 48.

235 Dalam hal ini, Imām al-Ḥuṣarī menekankan kewajiban bernafas ketika berhenti. Lihat Maḥmūd Khalīl al-Ḥuṣarī, *Aḥkām Qirā'āh al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. IV (Mekkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1999), hlm. 251.

236 Baca, Muhammad al-Ṣādiq Qamḥāwi, *al-Burhān fi Tajwīd al-Qur'ān* (Beirut: Maktabah al-Ṡaqāfiyyah, t.th.), hlm. 29.

kepada kajian tentang hubungan makna antara satu kata dengan kata lainnya, serta pemisah antara keduanya.

Kedua, pengetahuan tentang tata cara menghentikan bacaan al-Qur'an (*ma'rifatu kaifiyah al-waqf*), yaitu perubahan-perubahan cara baca di akhir kata ketika melakukan waqaf. Kemungkinan kedua ini hanya berkaitan dengan perubahan-perubahan pengucapan kata, yang disebut dengan *al-waqf al-lafẓī* atau *al-waqf al-ṣarfi*, tidak ada hubungannya dengan makna.[237] Menurut Ibn al-Jazarī (w. 833 H), bagian kedua ini juga termasuk dalam kajian *qirā'āt*.[238] Oleh karena itu, waqaf selain berarti ilmu yang membahas tentang tata cara bagaimana mengucapkan kata ketika berhenti membaca, ia juga dapat berarti ilmu yang membahas tentang tempat-tempat yang baik untuk menghentikan bacaan al-Qur'an.

Dari definisi *al-waqf* di atas, terdapat dua istilah lainnya yang juga mengandung pengertian menghentikan bacaan, yaitu *al-qaṭ'*, *al-saktah,* dan *al-tamām*.[239] *Al-qaṭ'*, yang secara bahasa artinya memotong, bermakna berhenti di ujung ayat dengan tujuan untuk mengakhiri aktivitas membaca al-Qur'an, dan berpaling kepada aktivitas lainnya. Contoh *al-qaṭ'* ialah ketika seorang *qāri'* menghentikan bacaan di akhir ayat atau surat tertentu, kemudian ia

---

237 Lihat Muhammad ibn Sa'dān al-Kūfī al-Ḍarīr, *al-Waqf wa al-Ibtidā'..*, hlm. 34-35. Bandingkan, Zakariyyā al-Anṣārī, *al-Muqṣid li Takhlīṣ mā fi al-Mursyīd fi al-Waqf wa al-Ibtidā'*, Juz. I, hlm. 2, dalam CD RoM al-Maktabah al-Syamilah, versi. 3.61, 2007.

238 Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi al-Qirā'āt..*, Juz 1, hlm. 224.

239 Misalnya, Imām Nāfi' dan Imām Ya'qūb menggunakan istilah *al-tamām* dalam bukunya yang judul, *al-Waqf al-Tamām*. Lihat Musā'id ibn Sulaimān ibn Nāṣir al-Ṭayyār, *Wuqūf al-Qur'ān wa Aṡaruhā fi al-Tafsīr* (Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1431 H), hlm. 15. Namun, istilah *al-tamām* menurut sebagian ulama sudah termasuk dalam wilayah kajian *al-waqf.*

beranjak dari tempat duduknya dan melakukan aktivitas lain seperti makan, bekerja, mengajar dan sebagainya. Oleh sebab itu, keadaan tersebut dinamakan *al-qat'*, karena seorang *qāri'* telah berniat mengakhiri bacaannya, dan diharuskan (disunnahkan) membaca *al-isti'āżah* ketika hendak memulai membaca al-Qur'an kembali.[240]

Adapun *al-saktah* adalah menghentikan suara sejenak sekadar dua harakat (sebanding membaca dua huruf) tanpa bernapas dengan disertai niat untuk langsung meneruskan bacaan seterusnya.[241] Para imām qirā'āt berbeda pendapat mengenai tempat-tempat *saktah* dalam al-Qur'an. Riwayat Ḥafṣ dari qirā'āt 'Āṣim menurut *ṭarīq al-Syāṭibiyyah,* misalnya, bacaan *saktah* dalam al-Qur'an terdapat pada lima tempat, yaitu QS. al-Kahfi [18]: 1, QS. Yāsīn [36]: 52, QS. al-Qiyāmah [75]: 27, QS. al-Muṭaffifin [83]: 14, dan QS. al-Ḥāqqah [69]: 28.[242] Sementara itu, Imām Ḥamzah berpendapat bahwa *saktah*

---

240 Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi al-Qirā'āt..*, Juz 1, hlm. 239. Juga, Ḥusnī Syaikh 'Uṡmān, *Ḥaqq al-Tilāwah,* Cet. XII (Jeddah: Dār al-Manārah, 1988), hlm. 81.

241 Ungkapannya berbunyi:

"قطع الصوت زمناً دون زمن الوقف من غير تنفس بنية العود إلى القراءة في الحال".

Lihat Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi al-Qirā'āt..*, Juz 1, hlm. 240. Bandingkan, Abdullāh 'Alī al-Maimūnī, *Faḍl 'Ilm al-Waqf wa al-Ibtidā' wa-ma'ahu Ḥukm al-Waqf 'alā Ru'ūs al-Āyāt* (Riyādh: Dār al-Qāsim, 2003), hlm. 7.

242 Lihat, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1426 H), hlm. ز. Sedangkan mushaf-mushaf yang beredar di Indonesia yang merujuk pada Mushaf al-Qur'an Standar Indonesia, menetapkan hanya ada empat tempat bacaan *saktah*, yaitu sama dengan di atas, hanya dikurangi QS. al-Ḥāqqah [69]: 28. Lihat, misalnya *al-Qur'an Terjemah Paralel Indonesia-Inggris* (Solo: Qomari, 2010), bagian catatan khusus, hlm. 15. Namun, pada dasarnya keduanya tidak ada perbedaan, sebab kasus bacaan *saktah* pada Surat al-Ḥāqqah ini menurut riwāyāt Ḥafṣ dari *ṭarīq al-Syāṭibiyyah* terdapat

berlaku pada setiap huruf sukūn atau tanwīn yang bertemu dengan huruf *ḥamzah*.[243] Berbeda dengan *al-qaṭ'*, dalam hal ini bacaan *al-saktah* bisa ditemukan baik di tengah maupun akhir ayat.[244]

Dari uraian di atas, ada dua perbedaan mendasar di antara *al-waqf*, *al-qaṭ'* dan *al-saktah*, yaitu perbedaan dalam niat (tujuan) dan perbedaan dalam hal tempat berhenti. Dari segi niat dan tujuan, *al-waqf* dimaksudkan untuk sekadar bernapas dan kemudian melanjutkan bacaan kembali. Sedangkan, niat dan tujuan *al-qaṭ'* adalah berhenti membaca dan beralih kepada aktivitas yang lain. Sementara niat dan tujuan dari *al-saktah* adalah menghentikan bacaan tanpa bernapas dan meneruskan bacaan seterusnya. Dari segi tempat berhenti, ketiganya pun terdapat perbedaan. Tempat *al-waqf* terletak pada semua tempat, baik *ra's al-āyah* maupun bukan (dengan syarat-syarat tertentu). Tempat *al-qaṭ'* hanya pada *ra's al-āyah*, sementara tempat *al-saktah* terletak pada tempat-tempat tertentu sesuai dengan riwayat yang sahih.[245] Selain itu, ukuran berhenti dalam *al-waqf* adalah sekadar dua harakat, sedangkan ukuran berhenti untuk *al-saktah* adalah kurang dari dua harakat. Terakhir, disunnahkan membaca *isti'āżah* ketika hendak memulai membaca setelah *al-qat'*, namun tidak untuk *al-waqf* dan *al-saktah*.[246]

---

dua cara (*wajh*), yaitu bisa dibaca dengan *saktah*, atau dibaca *idghām*. Meskipun demikian, menurut pendapat yang lebih utama adalah dibaca dengan *saktah*. Baca, Muhammad 'Isham Muflih al-Qaḍāt, *al-Wāḍiḥ fi Aḥkām al-Tajwīd* (Yordania: Dār al-Nafā'is li al-Nasyr wa al-Tauzī', t.th), hlm. 120.

243 Baca keterangannya dalam Taufiq Ibrahīm Ḍamrah, *Raf'ah al-Darajāt fi Qirā'āh Ḥamzah al-Zayyāt* (Oman: Dār 'Ammār, 2008), hlm. 19-20.

244 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fi 'Ulūm al-Qirā'āt,* hlm. 180.

245 Muha Fadlulloh, "Penggunaan Tanda Waqaf *al-Waqf..*, hlm. 37-38. Juga, Muhaimin, "Perbedaan Tanda Waqaf dan.., hlm. 26-27.

246 'Abdul Qayyūm al-Sindī, *Ṣafaḥāt fi 'Ulūm..*, hlm. 182.

Indikator	Keterangan		
	al-Waqf	***al-Qaṭ'***	***al-Saktah***
Niat (tujuan)	- Memberi kesempatan bernafas - Meneruskan bacaan berikutnya (*ibtidā'*) - Tidak berpaling kepada aktivitas lainnya	- Mengakhiri bacaan, bernafas - Berpaling kepada aktivitas yang lain	Berhenti sejenak (tanpa bernafas), kemudian meneruskan bacaan lagi
Tempat berhenti	- *Ra's al-āyah* - Selain *ra's al-āyah*, (meskipun masih belum sempurna makna lafaẓ dan makna)	- *Ra's al-āyah,* (sudah sempurna)	Tempat-tempat tertentu, sesuai riwayat dan kaidah

Selanjutnya, istilah *al-ibtidā'* secara bahasa berarti memulai (*al-isti'nāf*), atau membuka (*al-iftitāḥ*). Sedangkan pengertian *al-ibtidā'* secara terminologi adalah bersegera dalam membaca ayat al-Qur'an setelah sebelumnya menghentikan atau memutus bacaan tersebut. Dalam hal ini, memulai bacaan al-Qur'an bisa dalam dua keadaan, yaitu sama sekali memulai dari awal membaca (*al-isti'nāf*), atau memulai dalam arti meneruskan bacaan setelah berhenti sebentar (*al-istimrār*). Oleh karena itu, untuk melakukan *al-ibtidā'* dengan benar, seorang pembaca atau *qāri'* harus memilih tempat atau kata tertentu dalam satu ayat dengan ketentuan yang ditetapkan, yang bertujuan untuk menghindari terjadinya distorsi makna yang dimaksud oleh ayat tersebut. Karenanya sangat diperlukan penguasaan ilmu yang mendalam tentang kosa kata dan gramatika bahasa Arab. Selain itu, dibutuhkan juga pengetahuan terhadap ilmu-ilmu al-Qur'an pendukung lainnya, seperti *asbāb al-nuzūl, tafsīr, qirā'āt, tajwīd,* dan sebagainya.

Dalam kajian-kajian yang dilakukan oleh kebanyakan

ulama al-Qur'an, pembahasan mengenai *al-waqf* sering kali dihubungkan dengan penjelasan mengenai *al-ibtidā'*. Hal ini disebabkan, tata cara menghentikan (*al-waqf*) dan memulai atau melanjutkan bacaan kembali (*al-ibtidā'*) ketika membaca al-Qur'an merupakan hal penting yang harus dikuasai oleh seorang *qāri'*. Selain itu, keduanya merupakan entitas yang saling berkaitan, tidak bisa dipisahkan satu sama lain, sehingga ketika seorang *qāri'* salah dalam menghentikan ataupun melanjutkan bacaan, dimungkinkan akan terjadi distorsi makna al-Qur'an.

2. Sejarah Perkembangan

Secara global, pembahasan mengenai kemunculan dan pertumbuhan semua ilmu-ilmu al-Qur'an sangat terkait dengan masa-masa awal pertumbuhan Islam itu sendiri. Dalam hal ini, dari era Nabi saw menerima wahyu al-Qur'an sampai masa para sahabat meriwayatkannya kepada generasi selanjutnya merupakan embriologi pertama pertumbuhan *'ulūm al-Qur'an*. Namun, pertumbuhan tersebut hanya sebatas landasan dasar, belum tersusun secara sistematis. Disiplin ilmu-ilmu tersebut baru diakui berdiri mandiri setelah adanya kodifikasi, pembakuan serta pembukuan dalam karya-karya yang dimunculkan oleh para ulama setelahnya.

Berbicara mengenai *al-waqf wa al-ibtidā'*, pada dasarnya kemunculan ilmu ini bersamaan dengan awal mula diturunkan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Ummu Salamah (w. 61 H) bahwa Nabi saw. membaca al-Qur'an dengan memisahkan bacaannya ayat per-ayat. Beliau membaca *bismillāh(i) al-raḥmān(i) al-raḥīm* kemudian berhenti, *al-ḥamdu lillāhi rabb(i) al-'ālamīn* kemudian berhenti, *al-raḥmān(i) al-raḥīm* kemudian berhenti, dan seterusnya. Riwayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi saw memberikan

perhatian yang cukup besar terhadap masalah waqaf. Pada hadis tersebut digunakan kata *yaqifu* yang seakar dengan kata 'waqaf', sehingga dapat dipahami bahwa emberio ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'* sudah ada sejak masa awal turunnya al-Qur'an kepada Nabi saw.

Secara garis besar, sejarah perkembangan waqaf bisa dibagi menjadi dua fase. Fase pertama dimulai pada masa awal Nabi saw menerima wahyu. Begitu al-Qur'an diturunkan, Nabi saw kemudian memerintahkan sekretarisnya untuk menulis wahyu tersebut dan mengajarkan kepada para sahabat secara verbal sebagaimana yang diwahyukan. Setelah itu, beliau menyimak bacaan dan hafalan mereka secara rutin. Pada saat itulah Nabi saw mengajarkan tempat-tempat berhenti (*al-waqf*) dan memulai bacaan *(al-ibtidā')* serta cara membacanya.

Keseriusan dan perhatian para sahabat dalam mempelajari bacaan al-Qur'an berdasarkan *al-waqf wa al-ibtidā'* sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi saw terlihat dalam riwayat berikut ini:

حدثنا محمد بن جعفر الأنباري حدثنا هلال بن العلاء بن أبي وعبد الله بن جعفر قالا حدثنا عبد الله بن عمر الزرقي عن زيد بن أبي أنيسة عن القاسم بن عوف البكري قال سمعت عبد الله ابن عمر يقول لقد عشنا برهةً من دهرنا وإن أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن وتنزل السورة على محمد فنتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يوقف عنده منها كما تتعلمون أنتم القرآن اليوم ولقد رأينا اليوم رجالا يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما آمره ولا زاجره ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه

"Dari al-Qāsim ibn 'Auf al-Bakrī, ia berkata: Aku mendengar Abdullāh ibn 'Umar berkata: Sungguh di masa kami, bahwasanya seseorang telah diberi anugerah iman sebelum (mempelajari) al-Qur'an. Ketika wahyu diturunkan kepada Nabi saw, maka kami langsung mempelajari tentang perkara halal dan haramnya, serta tata cara berhenti (al-waqf) membacanya, persis seperti kalian sekarang belajar al-Qur'an. Dan sungguh! di era sekarang, kami melihat seseorang telah diberi al-Qur'an sebelum iman, maka ia membaca dari awal hingga akhirnya tanpa mengetahui tentang perkara perintah dan larangan, serta tidak tahu tata cara mewaqafkannya"

Dalam masa ini, Nabi saw senantiasa membacakan al-Qur'an dengan berhenti pada setiap *ra's al-āyah* (akhir ayat) untuk menunjukkan permulaan dan akhir ayat, sampai hal itu benar-benar tertanam di dalam hati dan pikiran mereka. Setelah menilai demikian, Nabi saw kemudian tidak hanya berhenti pada tempat-tempat tersebut, namun kadang berhenti pada kata lain yang telah sempurna maknanya. Di lain waktu, Nabi saw terkadang juga tidak menghentikan bacaan di tempat-tempat yang biasanya beliau berhenti, sehingga memunculkan perbedaan di kalangan ulama mengenai tempat waqaf dan tempat *ra's al-āyah*, apalagi pasca wafatnya Nabi saw.

Ketika terjadi usaha kodifikasi al-Qur'an pada masa Khalifah Abū Bakar sampai masa Khalifah 'Uṡmān ibn 'Affān, ragam *qirā'āt* yang dinisbatkan kepada Nabi saw terus berkembang melalui para *ḥuffāẓ* dan *qurrā'*. Namun, mushaf al-Qur'an pada masa itu belum mencantumkan tanda baca, seperti tanda titik (*al-nuqṭ*), harakat (*al-syakl*) dan tanda-tanda waqaf. Hal itu berlangsung sampai akhir abad pertama hijriyah, yaitu dengan mulai munculnya tanda pemisah (*al-fāṣilah*) surat dan ayat dengan

bentuk yang berbeda-beda sesuai dengan ijtihad pada ulama.

Di antara karakteristik waqaf pada fase ini ialah waqaf masih menjadi bagian integral dalam praktik pembacaan al-Qur'an dengan berbagai variasi *qirā'āt*-nya, tidak tertulis secara simbolis dalam mushaf al-Qur'an. Sumbernya pun masih terbatas dari Nabi saw atau imām qirā'āt yang menisbatkan bacaannya kepada Nabi saw. Di samping itu, waqaf belum merupakan suatu cabang ilmu yang terdokumentasikan secara sistematis dalam berbagai karya para ulama.

Sementara itu, fase kedua dimulai pada akhir abad pertama hijriyah. Fase ini berlanjut mulai dari keseriusan para sahabat dan tābi'īn dalam meriwayatkan masalah waqaf ini secara *musyāfaḥah* sampai masa munculnya kodifikasi dan pembukuan ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'*. Pada saat ini, sudah ada ulama yang berijtihad untuk menentukan tempat-tempat waqaf sekaligus meletakkan simbol-simbol tertentu pada tempat-tempat waqaf tersebut di dalam al-Qur'an. Proses ijtihad itu terus berkembang dan terdokumentasi dalam berbagai karya para ulama sampai masa-masa setelahnya. Dimulai abad kedua hijriyah, sudah banyak karya-karya yang bermunculan, di antaranya adalah *Kitāb al-Waqf wa al-Ibtidā'* karya al-Sajāwandī (w. 560 H), *al-Qaṭ' wa al-Isti'nāf* karya al-Zajjāj (w. 311 H), *Iḍāh al-Waqf wa al-Ibtidā'* karya Ibn al-Anbārī (w. 328 H), *al-Muktafā fi al-Waqf wa al-Ibtidā'* karya Abū 'Amr al-Dānī (w. 444 H), *al-Ihdā' ilā Ma'rifah al-Waqf wa al-Ibtidā'* karya Ibn al-Jazarī (w. 833 H), serta karya-karya ulama lain seperti al-Naḥās (w. 338 H), Ibn 'Ubād dan sebagainya.

Pada fase ini terdapat dua fenomena: *Pertama*, banyak ulama yang berijtihad untuk menentukan tempat-tempat waqaf dalam

al-Qur'an, baik pada tengah ayat maupun *ra's al-āyah,* sehingga memunculkan banyak variasi tempat waqaf. Hal ini ditunjukkan dengan lahirnya beragam karya-karya yang mengusung tema waqaf. *Kedua*, hasil ijtihad mereka terdokumentasikan secara tertulis sehingga menjadikan waqaf sebagai salah satu cabang *'ulūm al-Qur'ān* yang bisa dijumpai dan dipelajari sampai sekarang.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa keberadaan ilmu waqaf sudah ada sejak al-Qur'an pertama kali diturunkan pada masa Nabi saw, meski baru terkodifikasikan jauh setelah Nabi saw wafat. Perbedaan cara mengajar Nabi saw mengenai tempat mewaqafkan bacaan tidak mengindikasikan Nabi saw sebagai orang yang tidak berpendirian. Akan tetapi, hal tersebut merupakan bentuk toleransi beliau terhadap perbedaan kondisi psikologis masing-masing sahabat yang mungkin saja antara satu sama lain memiliki kekuatan napas yang berbeda-beda. Kemunculan karya-karya tentang waqaf yang ditulis oleh para ulama patut diapresiasi karena merupakan jerih payah yang mereka lakukan dalam rangka menjaga kelestarian ilmu *al-waqaf wa al-ibtidā'*.

3. Pembagian *al-Waqaf wa al-Ibtidā'*

a. Klasifikasi Umum

Pada dasarnya tidak ada teori yang disepakati dalam menentukan pembagian waqaf, berikut batasan minimal ataupun maksimal. Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat mengenai klasifikasi waqaf. Perbedaan tersebut disebabkan adanya perbedaan tinjauan dalam menentukan besar kecilnya cakupan waqaf. Selain itu, pemaknaan masing-masing dengan mempertimbangkan analisis tafsir, *i'rāb*, dan *qirā'āt* juga turut mempengaruhi timbulnya varian pembagian waqaf ini, sehingga tidak ada kaidah baku yang berlaku.

Ibn al-Anbārī (w. 328 H), misalnya, ia mengklasifikasikan waqaf menjadi tiga macam, yaitu *tāmm, ḥasan,* dan *qabīḥ*. Sedangkan al-Zarkasyī (w. 794 H), al-Dānī (w. 444 H) dan al-Ṣafāqasī menambahkan waqaf *kāfi*, sehingga jumlahnya empat.

Sementara itu, ada juga yang membaginya hanya menjadi tiga macam, dengan menghilangkan waqaf *ḥasan.* Bahkan ada juga menghilangkan *kāfi* dan *ḥasan,* sehingga hanya berjumlah dua (*tāmm* dan *qabīḥ*). Namun, lebih dari itu, al-Sajāwindī (w. 560 H) dan Niẓ āmuddīn al-Naisāburī membagi waqaf menjadi lima bagian, yaitu *lāzim* (م), *muṭlaq* (ط), *jāiz* (ج), *mujawwaz liwajh* (ز), dan *murakhkhaṣ ḍarūrah* (ص).

Dengan istilah lain, al-Qasṭalānī (w. 636 H) juga membaginya menjadi lima macam, yaitu *kāmil* (م), *tāmm* (ت), *kāfi* (ك), *ḥasan* (ح), dan *nāqiṣ* (ن). Dalam hal ini, al-Naḥās (w. 338 H) dalam kitab *al-Qaṭ' wa al-I'tināf* menyebutkan tingkatan waqaf menjadi 7 macam, yaitu *tāmm (tamām), kāfi, ḥasan, ṣāliḥ, jayyid, bayān,* dan *qabīḥ*. Klasifikasi yang paling banyak dikemukakan oleh al-Anṣārī (w. 926 H) yang membaginya menjadi delapan macam, yaitu *tāmm, ḥasan, kāfi, ṣāliḥ, mafhūm, jāiz, bayān,* dan *qabīḥ*. Menurut versi yang lain, pembagian delapan ini adalah *kāmil, tāmm, kāfi, ṣāliḥ, mafhūm, jāiz, nāqiṣ,* dan *mutajāżib*.

Sedangkan dengan istilah yang berbeda, al-Sakhāwī (w. 643 H) juga mengungkapkan delapan waqaf tersebut, yaitu *tāmm* dan *syabīh bih, nāqiṣ* dan *syabīh bih, ḥasan* dan *syabīh bih, qabīḥ* dan *syabīh bih*.

Selebihnya, ada juga yang berpendapat bahwa tidak ada batasan dan ketentuan dalam waqaf ini, seseorang dibolehkan berhenti (*al-waqf*) atau meneruskan (*al-waṣl*) kapan dan di mana saja, atau dalam hal ini menurut kemampuan bernafas masing-masing pembaca.

Hal ini tentunya dikarenakan tidak adanya kaidah baku dalam menentukan tempat-tempat *al-waqf wa al-ibtidā'* tersebut. Namun, menurut hemat penulis, kelonggaran dalam berwaqaf ini juga harus memperhatikan aspek kesempurnaan makna ayat, sehingga ketika seseorang berhenti membaca al-Qur'an atau memulainya jangan sampai merusak susunan kalimat (*jumlah mufīdah*) beserta maknanya.

Dalam penelitian ini, klasifikasi waqaf yang dijadikan pegangan adalah pembagiannya secara luas (disebut *aqsām al-ʿammah*), yang dibagi menjadi empat macam, yaitu *iḍṭirārī, intiẓārī, ikhtibārī,* dan *ikhtiyārī*.

Waqaf *iḍṭirārī* adalah bacaan waqaf yang dilakukan karena terpaksa yang disebabkan oleh faktor di luar kemampuan manusia, seperti habisnya nafas, batuk, bersin, lupa atau faktor sejenisnya. Dalam hal ini, pembaca boleh berhenti di tempat mana saja, namun wajib memulai kembali pada kata yang diwaqafkan sebelumnya, jika memang memenuhi syarat untuk memulai (*al-ibtidā'*). Contoh waqaf *iḍṭirārī* ialah berhenti pada kata *al-ṣalāh* pada QS. al-Baqarah [2]: 24. Selanjutnya, ia bisa memulai kembali pada kata *wa yuqīmūna*.

Adapun waqaf *intiẓārī* adalah waqaf yang dilakukan untuk mengumpulkan (mengkompromikan) beberapa versi *qirāʾāt* yang berlainan riwāyātnya. Waqaf seperti ini biasanya dilakukan dalam pembelajaran *al-qirāʾāt al-sab'*. Tujuannya ialah agar murid atau audiens mengerti bacaan masing-masing imām qirāʾāt. Contohnya, berhenti pada kata *wa mā yasy'urūn* pada akhir ayat QS. al-Baqarah [2]: 9, karena ingin mengulang kembali lafaẓ *wa mā yakhda'ūna* yang bisa juga dibaca *wa mā yukhādi'ūna*.

Definisi waqaf *ikhtibārī* ialah bacaan waqaf yang berhubungan dengan penulisan al-Qur'an seperti pembuangan huruf, penyambungan huruf dan sebagainya. Waqaf ini dilakukan

dalam rangka menguji atau mengajarkan murid tentang tata cara mewaqafkan bacaan suatu kalimat. Contohnya ialah berhenti pada kata *ainamā* yang tulisannya dalam al-Qur'an ada yang disambung dan ada pula yang dipisah menjadi *aina mā*.

Sementara itu, waqaf *ikhtiyārī* merupakan waqaf yang disengaja karena melihat susunan kalimat dan maknanya, bukan disebabkan oleh sebab-sebab sebelumnya. Selanjutnya, waqaf *ikhtiyārī* ini dibagi lagi menjadi dua klaster, yaitu *al-ikhtiyārī jāiz* dan *al-ikhtiyārī gair jāiz*. Adapun waqaf *al- ikhtiyārī jāiz* adalah sebagai berikut:

a) Waqaf *tāmm* adalah berhenti pada kalimat yang sudah sempurna maknanya dan tidak berhubungan dengan kalimat sesudahnya, baik secara kata maupun makna. Kebanyakan waqaf seperti ini dapat ditemukan pada akhir ayat, akhir kisah, atau di akhir surat. Contohnya, waqaf pada *al-mufliḥūn* di QS. al-Baqarah [2]: 5, kemudian memulai (*ibtidā'*) pada kata *inna al-lażīna kafarū*. Alasannya ialah karena lima ayat pada awal surat al-Baqarah berbicara mengenai keadaan orang-orang mukmin, sementara ayat selanjutnya berkaitan dengan kondisi orang-orang kafir.

b) Waqaf *kāfi* adalah berhenti pada kalimat yang maknanya telah sempurna tetapi masih memiliki kaitan dengan kalimat sesudahnya dari segi makna, bukan lafaẓ-nya. Berhenti pada waqaf ini merupakan suatu yang dianggap baik, dan seseorang bisa melanjutkan bacaan pada kata berikutnya. Kebanyakan waqaf ini, menurut Ibn al-Jazarī, berada pada *al-fawāṣil*. Contoh dari waqaf *kāfi* ini adalah berhenti pada lafaz *lā yu'minūn* pada QS. al-Baqarah [2]: 6, kemudian memulai kembali bacaannya pada kata *khatamallāhu*.

c) Waqaf *ḥasan* adalah berhenti pada kalimat yang maknanya telah sempurna tetapi masih memiliki kaitan dengan kalimat sesudahnya baik dari segi makna maupun kata. Contoh-contoh waqaf ini kebanyakan terdapat pada akhir ayat (*ru'ūs al-āyāt*), yang masih mempunyai keterkaitan dengan sesudahnya. Adanya keterkaitan tersebut terkadang disebabkan kedudukannya sebagai yang 'menyifati' (*ṣifat*) dan 'disifati' (*mauṣūf*), ataupun karena menjadi sesuatu yang dikhususkan dalam pengecualian (*mustaṡnā-mustaṡ nā minhu*). Contohnya ialah berhenti pada kata *lillāh* pada ayat *al-ḥamdu lillāhi rabb(i) al-'ālamīn*.

   Kata *lillāh* pada ayat tersebut masih memiliki keterkaitan pada potongan ayat setelahnya. Jadi, meski waqaf pada lafaẓ tersebut dianggap sebagai waqaf *ḥasan*, tetapi baiknya memulai kembali bacaannya dari lafaẓ *al-ḥamdu*.

d) Terkait pembagian waqaf *al- ikhtiyārī jāiz* ini, al-Ḥuṣ arī (w. 1401 H) juga menambahkan waqaf *lāzim*. Waqaf *lāzim* adalah berhenti pada kalimat yang sudah sempurna (secara lafaẓ dan makna), dan jika dibaca bersambung dikhawatirkan akan merusak makna yang dikehendaki, sehingga diharuskan berhenti di tempat tersebut.

   Waqaf ini menurut istilah lainnya disebut juga dengan waqaf *bayān*.

   Dalam rangka menjaga kesempurnaan lafaẓ dan makna itulah, para ulama mewajibkan berhenti di tempat waqaf *lāzim* ini. Misalnya behenti pada kata *qauluhum* dalam ayat *fa lā yaḥzunka qauluhum – inna al-'izzat(a) lillāh jamī'an*.

Dalam hal ini, diharuskan berhenti pada kata *qauluhum*, dan dimulai lagi pada *inna al-'izzat* dan seterusnya. Kalimat ini jika dibaca terus menerus, maka dapat merusak makna yang dikehendaki. Sebab, akan dikhawatirkan oleh pembaca atau pendengar bahwa semua kalimat tersebut merupakan perkataan orang-orang kafir, padahal kalimat *inna al-'izzat(a) lillah jamī'an* adalah pernyataan dari Allah *'azza wa jalla.*

e) Selanjutnya adalah waqaf *sunnah* atau *itbā'*, yaitu berhenti pada tempat-tempat tertentu sebagaimana yang diajarkan oleh Jibril kepada Nabi saw, yang patut diikuti dalam bacaannya.

Dalam istilah lainnya disebut juga dengan waqaf *ma'sūr*, yaitu disunnahkan untuk berhenti pada tempat-tempat tertentu sebagaimana yang diriwayatkan oleh para ulama dengan cara *talaqqī'* (sampai kepada Nabi saw).

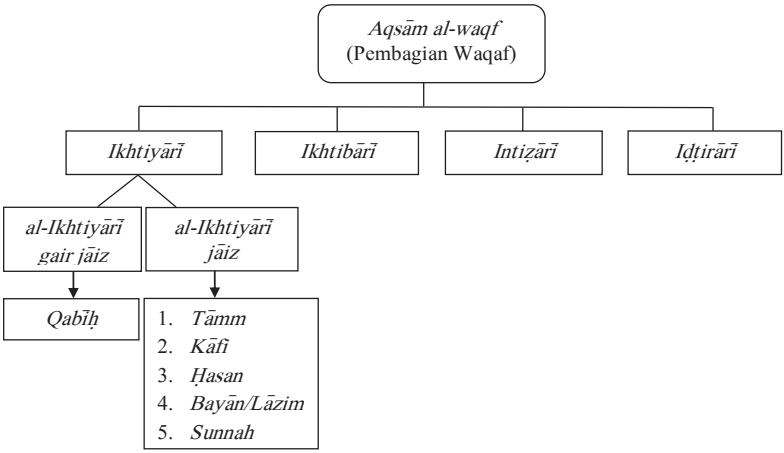
Tempat-tempat waqaf *sunnah* ini, mengutip pendapat al-Ṭawīl, berjumlah 21 tempat, yang sebagian besar bukan pada *ra's al-āyāt*.

Sementara itu, yang dimaksud dengan waqaf *al-ikhtiyāri gair jāiz* adalah waqaf *qabīh,* yaitu berhenti pada kalimat yang belum sempurna maknanya sekaligus masih ada kaitan makna dan lafaẓ dengan kalimat sesudahnya. Waqaf ini dalam istilah lainnya juga disebut dengan waqaf *mamnū'*.

Larangan berhenti tersebut bisa disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya: a) ditakutkan akan menyalahi makna yang dikehendaki, misalnya berhenti pada kata *lā taqrab(ū) al-ṣalāh,* b) tidak memberikan faidah, karena kalimatnya tidak sempurna,

misalnya berhenti pada kata *bi-ism(i)*, c) dapat merubah makna ayat, misalnya *wa mā min ilāh(in),* d) waqaf yang bersifat *ta'assuf* (waqaf sewenang-sewenang, yang bisa diselewengkan oleh aliran kelompok tertentu), misalnya berhenti membaca pada *warḥamnā–anta*, setelah itu membaca *maulānā…* dan seterusnya.

Selanjutnya, tempat-tempat waqaf yang dilarang untuk berhenti membaca adalah seperti waqaf pada *muḍāf* tanpa menyertakan *muḍāf ilaih*-nya, kata yang berposisi sebagai subjek (*fā'il* atau *mubtadā'*) tanpa menyertakan predikatnya (*fi'l* atau *khabar*), berhenti pada kata *mauṣūf,* tanpa menyertakan *ṣifat*-nya, juga pada *mustasnā minhu*, tanpa menyertakan *mustasnā,* juga pada *nafy'* tanpa menyertakan *jawāb*-nya, atau pada *ma'ṭūf 'alaih* tanpa *'atf*-nya, pada *ṣāḥib al-ḥāl* tanpa *hāl*-nya, pada *ism mauṣūl* tanpa *ṣillah*-nya, pada *amr* tanpa menyertakan *jawāb*-nya, dan sebagainya. Pada intinya, tidak dibolehkan berhenti membaca pada tempat-tempat yang tidak sempurna struktur kalimatnya, baik secara lafaẓ maupun makna, kecuali dalam keadaan tertentu.



Uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa pembagian waqaf secara garis besar terbagi menjadi empat, yaitu *iḍṭirārī, intiẓārī, ikhtibārī* dan *ikhtiyārī*. Keempat macam waqaf ini merupakan klasifikasi waqaf dengan mempertimbangkan alasan dan tujuan mengapa seseorang harus berhenti membaca. Sedangkan perincian waqaf *ikhtiyārī* menjadi —yakni *waqaf lazim, tamm, kāfi, ḥasan* dan *qabīḥ*—adalah karena mempertimbangkan kesempurnaan makna dan kata.[247] Hal tersebut disebabkan adanya kemungkinan bahwa suatu ayat telah sempurna maknanya, namun katanya masih memiliki interelasi dengan ayat berikutnya, demikian pula sebaliknya. Pembagian waqaf ini tidak kesemuanya disepakati oleh para ulama karena adanya perbedaan perspektif masing-masing dengan mempertimbangkan urgensi yang ada.

Untuk lebih jelasnya, berikut ini perbandingan istilah-istilah yang digunakan oleh para ulama tentang klasifikasi waqaf dalam al-Qur'an:

No	Jenis Waqaf	Keterangan Istilah2										
		Anb	Dn	Nhs	Sjd	Jzr	Ans	Asm	Hsr	Qst	Sqf	Skw
1	*Kāmil*									√	√	
2	*Tāmm*	√	√	√		√	√	√	√	√	√	√
3	*Kāfi*		√	√		√	√	√	√	√	√	
4	*Ḥasan*	√	√	√		√	√	√	√	√		√
5	*Qabīḥ*	√	√	√		√	√	√	√			√
6	*Nāqiṣ*									√	√	√
7	*Ṣālih*			√			√	√	√		√	
8	*Jāiz*				√		√		√		√	
9	*Lāzim*				√				√			
10	*Bayān*			√			√					
11	*Sunnah*								√			
12	*Mu'ānaqah*								√			
13	*Mutajāżib*										√	

[247] Ahmad Buṣabi'at, "Maqāṣid al-Khiṭāb.., hlm. 69-70.

14	*Mafhūm*						√				√	
15	*Jayyid*			√								
16	*Muṭlaq*				√							
17	*Mujawwaz liwajh*				√							
18	*Murakhkhaṣ ḍarūrah*				√							

Sama halnya dengan *al-waqf*, *al-ibtidā'* juga dibagi menjadi a) *ḥasan*, yaitu memulai bacaan sesudah waqaf *tāmm* atau *kāfi'*, dan b) *qabīḥ*, yaitu memulai bacaan pada kata atau kalimat yang masih mempunyai keterkaitan dengan jumlah sebelumnya, sehingga dapat merusak makna ayat.[248] Pada dasarnya, pembahasan mengenai pembagian *al-ibtidā'* ini secara umum mengikuti pada pembahasan *al-waqf*, yang mempertimbangkan aspek kesempurnaan kalimat dan pemaknaannya.

Adapun pegangan dasar para imām qirā'āt mengenai *al-waqf wa al-ibtidā'*, maka dalam hal ini Imām Nāfi' berpegang pada kelayakan (*ḥasan*) ketika *waqf* dan *ibtidā'*, serta dengan mempertimbangkan makna dan konteks kalimat (*siyāq al-kalām*). Sedangkan Ibn Kaṡīr sangat berpedoman untuk berhenti pada setiap akhir ayat secara mutlak, kecuali pada tiga tempat, yaitu (وما يعلم تأويله إلاّ الله)[250] dan (إنّما يعلّمه بشر)[251] yang dipilih oleh Ibn Kaṡīr untuk berhenti di tengah ayat. Menurut pendapat Ibn al-Jazarī, pegangan Ibn Kaṡīr dalam berwaqaf adalah berhenti sesuai dengan nafas masing-masing pembaca. Sedikit agak berbeda dengan Ibn Kaṡīr, qirā'āt Abū 'Amr lebih memilih berhenti pada setiap ujung ayat (*ra's al-āyāt*), meskipun masih ada kaitan kalimat atau makna وما يشعركم ,[249]( )

[248] Maḥmūd Khalīl al-Huṣarī, *Aḥkām Qirā'ah...*, hlm. 261.
[249] QS. Āli 'Imrān [3]: 7.
[250] QS. al-An'ām [6]: 109.
[251] QS. al-Naḥl [16]: 103.

dengan ayat sesudahnya. Sedangkan untuk berhenti di tengah harus memperhatikan kelayakan dalam *waqf* dan *ibtidā'*-nya.

Di lain pihak, Imām 'Āṣim dan al-Kisā'ī sangat memperhatikan kesempurnaan kalimat dan makna dalam menentukan *waqf* dan *ibtidā'*, baik di tengah maupun di akhir ayat. Adapun untuk qirā'āt Ḥamzah, semua riwayat sepakat menyatakan bahwa pegangan *waqf*-nya adalah pada akhir nafas pembaca. Hal ini disebabkan karena bacaan (*qirā'āt*) Hamzah tersebut banyak yang dibaca *taḥqīq*, dengan *madd ṭawīl* (6 harakat), sehingga tidak dimungkinkan oleh nafas pembaca untuk selalu membaca sampai batas waqaf *tāmm* atau *kāfi'*. Selebihnya, imām-imām qirā'āt yang lain mempertimbangkan kelayakan dalam menentukan tempat*waqf* dan *ibtidā'*.[252]

b. Simbolisasi Tanda Waqaf

Dalam kurun waktu tersebut, menurut 'Izzah 'Ubaid Da'ās, terdapat beberapa variasi tanda waqaf, antara lain:[253]

a. م (*mīm*) : *waqaf lāzim* (wajib berhenti)
b. ط (*ṭā'*) : *waqaf muṭlaq* (baik untuk berhenti)
c. ج (*jīm*) : *waqaf jā'iz* (boleh waqaf maupun meneruskan bacaan)
d. ص (*ṣād*) : *waqaf murakhkhaṣ* (diperbolehkan berhenti jika terpaksa)
e. قف (*qif*) : *waqaf mustaḥabb* (disunatkan berhenti)
f. صلى (*ṣalā*) : *al-waṣl aulā* (meneruskan bacaan lebih utama)
g. سم (*sim*) : *waqaf simā'i* (waqaf yang didengar dari

[252] Maḥmūd Khalīl al-Huṣarī, *Ma'ālim al-Ihtidā' ilā..*, hlm.184-185. Juga, Syihābuddīn al-Qasṭalānī, *Laṭā'if al-Isyārāt fi..,* Juz. I, hlm. 262-263.
[253] 'Izzah 'Ubaid Da'as, *Fann al-Tajwīd*, hlm. 98-100.

nabi, tapi jika tidak ingin berhentipun tidak masalah)

h. س/سكتة (*saktah*) : *saktah* (menghentikan bacaan sekadar dua harakat tanpa mengambil napas)

i. لا (*lā*) : *waqaf mamnū'* (dilarang waqaf)

j. ك (*kāf*) : *mukhaffaf* (berlaku hukum waqaf sebagaimana waqaf sebelumnya)

k. هـ (*hā'*) : akhir lima ayat dari awal surat, menurut ulama Kufah

l. خب (khab) : akhir lima ayat dari awal surat, menurut *qurrā'* Basrah

m. ء (*hamzah*) : akhir sepuluh ayat, menurut *qurrā'* Kufah

n. عب (*'ab*) : akhir sepuluh ayat, menurut *qurrā'* Basrah

o. لب (*lab*) : akhir ayat menurut ulama Basrah

p. بت (*bat*) : akhir ayat menurut ulama Kufah

q. تد (*tad*) : akhir ayat menurut ulama Madinah

r. ب (*ba'*) : akhir setiap *ḥizb*[254]

s. ف (*fa'*) : setengah *ḥizb*

Perkembangan tanda waqaf pada waktu itu masih bersifat lokal dan berdasarkan ijtihad masing-masing ulama, sehingga mengakibatkan terjadinya perbedaan tanda-tanda waqaf di berbagai daerah.[255] Sebagai contoh, hasil ijtihad ulama mengenai tanda waqaf

[254] Dalam beberapa mushaf al-Qur'an, setiap *juz'*-nya dibagi menjadi dua *ḥizb* (1/2), sedangkan dalam sebagian mushaf, setiap *juz'*-nya dibagi menjadi empat *ḥizb* (1/4). Dengan demikian, pengertian dari *al-ḥizb* adalah pembagian-pembagian tertentu dalam setiap *juz'* al-Qur'an, baik berdasarkan setengah ataupun seperempatnya.

[255] Ḥusnī Syaikh 'Uṡmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, hlm. 113.

al-Qur'an dari qirā'āt Imām Nāfi' hanya berlaku di sekitar Madinah. Begitu juga hasil ijtihad ulama untuk qirā'āt Imām 'Āṣim, Ḥamzah dan al-Kisā'ī pun hanya berlaku di wilayah Kufah.

Sementara itu, perkembangan tanda waqaf periode kedua dimulai pada akhir abad XX M. Pada masa ini telah ada upaya untuk menyederhanakan tanda-tanda waqaf yang sebelumnya sangat banyak bervariasi. Menurut 'Izzah 'Ubaid Da'ās, pada tahun 1942 ditetapkan tanda waqaf baku yang diputuskan oleh sebuah Tim Lajnah di Mesir, yaitu sebagai berikut:

a. م (*mīm*) : *waqaf lāzim*, wajib berhenti
b. ج (*jīm*) : *waqaf jā'iz,* boleh waqaf maupun meneruskan bacaan
c. صلى (*ṣalā*) : *waṣal*, meneruskan bacaan lebih utama
d. قلى (*qalā*) : *waqaf*, menghentikan bacaan lebih utama
e. س/سكتة (*saktah*): *saktah*, menghentikan bacaan tanpa bernapas
f. لا (*lā*) : *waqaf mamnū'*, dilarang waqaf
g. المعانقة (ـه ـه) : *ta'ānuq al-waqf*, ketika telah waqaf pada salah satu tanda, maka tidak boleh waqaf pada tanda yang satunya.

Di Indonesia, sebagaimana halnya yang dilakukan oleh Lajnah di Mesir, juga dilakukan penyeragaman dan penyederhanaan tanda waqaf. Pada mushaf tahun 1960-an, seperti al-Qur'an cetakan atau terbitan 'Afif Cirebon, Sulaiman Mar'i Surabaya, al-Ma'arif Bandung, tanda-tanda waqaf yang biasa digunakan berjumlah dua belas macam, yaitu: 1. *Waqaf lāzim* (2 ;(م. *'adam al-waqf* (3 ;(لا. *Waqaf jā'iz* (4 ;(ج. *Waqaf murakhkhaṣ* (5 ;(ص. *Waqaf mujawwaz* (6 ;(ز. *Al-waṣl aulā* (7 ;(صلى. *Qīla 'alaih al-waqf* (8 ;(ق. *Al-waqf aulā* (9 ;(قف.

Waqaf muṭlaq (10 ;(ط. *Każālika muṭābiq ʿalā ma qablahu* (11 ;(ك. Tanda saktah (سكتة) dan 12. *Muʾānaqah* (ۖ ۗ).[256] Kedua belas tanda tersebut kemudian disederhanakan menjadi tujuh atau enam (tanpa tanda *saktah*) macam, sesuai dengan keputusan Musyawarah Kerja ulama al-Qur'an ke IX. Berikut catatan hasil Musyawarah Kerja tersebut terkait penyederhanaan tanda waqaf tersebut:

a. Tanda waqaf (صلى) ,(ص) dan (ز) disederhanakan menjadi (صلى).
b. Tanda waqaf (قف) dan (ط) disederhanakan dan diganti dengan tanda (قلى).
c. Tanda waqaf (ق) ditiadakan, karena tidak *muʾtamad* (*ḍaʿīf*) menurut mayoritas ulama qirāʾāt.
d. Tanda waqaf (ك) akan diisi dengan tanda waqaf seperti sebelumnya.
e. Tanda-tanda waqaf (ۖ ۗ ، سكتة، قلى، صلى، ج، لا، م) adalah yang sudah disederhanakan sesuai tanda waqaf al-Qur'an terbitan Madinah dan Mesir.
f. Tiap mushaf al-Qur'an yang diterbitkan di Indonesia harus disertai lampiran tanda-tanda waqaf tersebut beserta penjelasannya.[257]

Dengan demikian, tanda-tanda waqaf yang dijadikan acuan

[256] Lihat Asep Saefullah, "Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf " *Jurnal Suhuf*, Vol. I, No. 1, 2008, hlm. 99-100. Bandingkan, Abdul Aziz Sidqi, "Perkembangan Mushaf, Terjemahan, dan Tafsir Al-Qur'an di lndonesia", *Makalah Lokakarya Penerbit Al-Qur'an,* Cikarang, 29-31 Maret 2011, hlm. 16.

[257] Zainal Arifin, "Mengenal Mushaf al-Qur'an Standar Indonesia", *Jurnal Ṣuḥuf*, Vol. IV, No. 1, 2011, hlm. 17. Juga, Badri Yunardi, "Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia", *Jurnal Lektur,* Vol. III, No. 2, 2005, hlm. 290.

pada mushaf-mushaf yang beredar di Indonesia—termasuk yang berasal dari Timur Tengah seperti Madinah, Mesir, Libanon, dan lain-lain[258]—menggunakan tanda waqaf yang telah dibakukan tersebut. Ketujuh tanda tersebut, meski terkesan duplikasi terhadap hasil ijtihad para ulama di Mesir, akan tetapi upaya tersebut patut untuk diapresiasi. Dengan adanya musyawarah kerja tersebut berarti menunjukkan adanya bentuk kepedulian para ahli al-Qur'an di Indonesia, terutama terhadap penggunaan tanda waqaf dalam mushaf. Di samping itu, upaya tersebut dapat dianggap sebagai upaya para ulama al-Qur'an di Indonesia dalam rangka memberi kemudahan bagi masyarakat awam. Hal ini karena, dengan sedikitnya jumlah waqaf yang ada saat ini—yang hanya berjumlah tujuh macam—tentu tidak membutuhkan daya ingat yang tinggi untuk menghafal tanda-tanda waqaf tersebut.

Hasil musyawarah kerja ulama al-Qur'an tersebut juga merupakan sebuah kontrol bagi percetakan-percetakan al-Qur'an yang tersebar di berbagai wilayah di Nusantara. Hal tersebut dikarenakan, apabila ditemukan percetakan yang tidak menggunakan ketujuh tanda waqaf yang telah dibakukan tersebut, berarti mushaf yang dicetak tidak mendapat izin (tashih) dari Lajnah Pentasihan Mushaf Al-Quran yang berada di bawah naungan Kementerian

---

258 Misalnya, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah* (Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭabā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1426 H), hlm. ي. Juga, al-Mamlakah al-Urduniyyah al-Hasyimiyyah, *al-Muṣḥaf al-Syarīf bi Riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim,* Cet. II (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1371 H.), hlm. 840-841; Jam' Fāṭimah al-Zahrā'-Sahlul-Susah, *Muṣḥaf al-Mu'allim* (Tunisia: Hannaba'al li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', t.th), hlm. 9/م. Dalam hal ini, mushaf-mushaf al-Qur'an dari Timur-Tengah biasanya menyendirikan penjelasan tentang (tanda) *saktah*, terpisah dari tanda-tanda waqaf lainnya.

Agama Republik Indonesia.[259]

Penempatan tanda-tanda waqaf tersebut tentunya akan mempengaruhi dalam memahami arti dan tafisran ayat yang berbeda antara satu mufasir dengan mufasir lainnya. Dalam hal memaknai dan memahami fungsi tanda waqaf itu sendiri akan berpengaruh terhadap penulisan harakat pada ayat-ayat al-Qur'an tersebut.

B. *Al-Waqf wa al-Ibtidā'* dan *'Ulūm al-Qur'ān*

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa *al-waqf wa al-ibtidā'* mempunyai peran yang sangat penting dalam membaca dan memahami al-Quran. Dengan ilmu ini, seseorang akan mengetahui tempat-tempat mana saja yang diperbolehkan untuk berhenti membaca dan mana yang dilarang, berdasarkan tinjauan penafsiran, kesempurnaan kalimat dan makna secara gramatikal, serta kesesuaian *qirā'āt* yang dibaca. Dalam hal ini, Ibn Mujahid (w. 324 H) menegaskan:

لا يقوم بالتمام (في الوقف) إلا نحوي عالم بالقراءات، عالم بالتفسير والقصص وتخليص بعضها من بعض، عالم باللغة التي نزل بها القرآن

[259] Penentuan tanda-tanda waqaf dalam mushaf al-Qur'an yang beredar di Indonesia dilakukan oleh lembaga khusus yang bernama Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, yang secara struktur kelembagaan di bawah naungan Kementerian Agama RI. Lajnah ini mulai dibentuk pada tahun 1957, dengan ketua pertama kali oleh H. Abu Bakar Aceh (1957-1960). Pada tahun 2007, namanya berubah menjadi Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMA), melalui Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 2007 tentang Organisasi dan Tata Kerja Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dan Keputusan Menteri Agama RI Nomor 36 tahun 2007 tentang pembentukan Tim Pelaksana Kegiatan Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama Tahun Anggaran 2007. Lihat, Enang Sudrajat, "Kinerja Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an", *Jurnal Suhuf*, Vol. 1, No. 1, 2008, hlm. 62-63.

"Tidak dapat memahami dengan sempurna mengenai ilmu al-waqf, kecuali seorang ahli naḥwu yang menguasai ilmu qirā'āt, tafsīr, al-qaṣaṣ, serta linguistik Arab yang merupakan bahasa al-Quran".[260]

Senada dengan ini, al-Asymūnī (w. abad XI H) juga memberikan komentar bahwa agar dapat menentukan tempat *waqf* dan *ibtidā'* yang benar, seseorang harus menguasai ilmu-ilmu pendukung, seperti ilmu tafsīr, *qirā'āt*, dan linguistik Arab (*naḥwu/* sintaksis, *ṣarf/*morfologi, dan semantik/*dilālah*), dan sebagainya.[261] Tujuan utama dari semua itu agar pembaca dan pendengar dapat memahani makna ayat dan *i'jāz* al-Qur'an dengan benar, serta tidak menimbulkan kekeliruan dalam tata bahasa maupun penafsiran.

1. Kaitan *al-Waqf wa al-Ibtidā'* dengan Bahasa Arab/*Naḥwu*

Penguasaan terhadap bahasa Arab, terutama menyangkut struktur kalimat dan perubahan bahasa adalah hal terpenting bagi seorang pembaca al-Qur'an. Sebab, ilmu tersebut (*naḥwu, ṣarf* dan *dilālah*) merupakan dasar pijakan utama sekaligus standar umum dalam pemahaman yang benar terhadap kalimat-kalimat al-Qur'an. Dengan mengetahui kaidah dan *i'rāb* susunan suatu kalimat tersebut, pembaca al-Qur'an dapat dengan mudah memilah dan memilih tempat-tempat yang tepat mana yang dibolehkan untuk berhenti dan memulai, serta mana yang dilarang. Hal ini tidak lain agar ungkapan ayat yang dibaca dapat dipahami secara baik dan benar sesuai dengan maksud yang dikehendakinya, baik lafaẓ maupun maknanya, serta tidak menimbulkan ambiguitas.

---

[260] Baca, Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz. I, hlm. 343. Bandingkan, Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz. II, hlm. 557.

[261] 'Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi...*, Juz. I, hlm. 12.

Dengan demikian, pada hakikatnya pengetahuan tentang *al-waqf* dan *al-ibtidā'* semuanya kembali pada pengetahuan atas ilmu bahasa Arab, khususnya menyangkut tata gramatikal. Alasannya adalah bahwa pada ayat-ayat al-Qur'an terkadang terdapat kata atau kalimat yang tidak boleh berhenti membaca di tempat tersebut karena menyalahi aturan *qawā'id naḥwiyyah* pada satu sisi, sehingga akan menjadikan kekacauan kalimat beserta maknanya. Di sisi lain, terkadang seseorang berhenti pada kalimat yang disangkanya merupakan tempat untuk berhenti membaca dan memulai kembali pada kalimat setelahnya, padahal sesungguhnya kalimat tersebut masih mempunyai kaitan erat dengan kalimat sesudahnya. Inilah yang menyebabkan pengetahuan mengenai struktur kesempurnaan kalimat (*jumlah mufidah*) dalam bahasa Arab sangat penting hubungannya dengan ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'*.

Sebagaimana telah diketahui bahwa bahasa merupakan sebuah sistem. Sebagai sebuah sistem, bahasa itu sekaligus bersifat sistematis dan sistemik. Sistematis artinya, bahasa itu mengikuti ketentuan-ketentuan atau kaidah-kaidah yang teratur dan baku. Sedangkan sistemik, artinya bahasa itu bukan merupakan sistem yang tunggal, tetapi terdiri juga dari sub-sistem atau sistem bawahan yang saling berkaitan.[262] Konsekuensi logisnya adalah bahwa setiap unsur yang berada di dalamnya tidak bermakna apabila dilepaskan dari konteks sistem atau struktur tersebut.

Agar lebih jelas kaitan antara *al-waqf wa al-ibtidā'* ini dengan kajian ilmu bahasa Arab, maka di bawah ini akan diuraikan contoh QS. al-Ḥajj [22]: 78, tentang *naṣab*-nya kata (مِلَّةَ) pada ayat yang berbunyi:

[262] Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), hlm. 35.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Dalam kasus ini, al-Ṭabarī (w. 310 H) memberikan komentar bahwa *naṣab*-nya kata *millah* tersebut dapat dijelaskan dengan dua kemungkinan. *Pertama,* ungkapan di atas bermakna "و ما جعل عليكم في الدين من حرج ، بَلْ وسعه كَمِلّةِ أبيكم" (*Dia [Allah] tidak akan menjadikan dalam urusan agama sesuatu yang memberatkan atas kalian, tetapi Dia justru akan memberikan kemudahan dan keluasan kepada kalian sebagaimana agama Ibrahim*). Menurut aturan kaidah bahasa Arab, dalam sebuah kalimat ketika ada huruf *kāf* (*al-tamsīliyyah*) yang sebelumnya bersambung dengan *fi'l*, maka kata yang disifati oleh *kāf* tersebut, yang semestinya harus dibaca *jarr* dapat dibaca *naṣ ab*, dengan cara menghilangkan huruf *kāf* tersebut. *Kedua,* dasar *naṣab*-nya kata *millah* bisa berarti untuk menunjukkan bentuk *amr* (perintah). Alasannya adalah karena ungkapan-ungkapan ayat sebelumnya juga merupakan bentuk *amr* (perintah), sehingga kalimat *milla(ta) abīkum Ibrāhīm* ini melanjutkan ungkapan ayat sebelumnya. Dengan demikian, penjelasan dari kemungkinan kedua ini bisa menjadi seperti berikut:

يأيّها الذين ءامنوا اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا الخيرات و جاهدوا.... و الزموا ملّة أبيكم إبراهيم

"Hai orang-orang beriman! ruku'lah, sujudlah, sembahlah Tuhan kalian, berbuat-baiklah, dst... serta berpegangteguhlah

kepada agama Ibrahim!".[263]

Oleh karena itu, ketika *naṣab*-nya kata *millah* ini dimaknai sebagai bentuk dari *ḥażf* (dihilangkannya) huruf *kāf*, maka secara gramatikal harus dibaca bersambung (*waṣl*) dengan kalimat sebelumnya. Namun, jika hal tersebut dipahami bahwa itu merupakan bentuk *amr* (perintah) yang merujuk pada ungkapan ayat sebelumnya, maka secara tata gramatika bahasa Arab harus berhenti (*waqf*) membaca pada (من حرج), dan memulai lagi membaca pada (ملة أبيكم). Sebab, keduanya merupakan masing-masing kalimat yang mandiri dan terpisah satu sama lain, baik secara kalimat maupun pemaknaan.

Pembahasan serupa juga terjadi dengan contoh QS. al-Kahfi [18]: ayat 1-2, berikut ini:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجَا (١)

قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (٢)

Berkenaan dengan ayat di atas, mengutip pendapat al-Zarkasyī (w. 794 H), ia mengatakan bahwa diharuskannya berhenti membaca pada (عوجاً), kemudian memulai lagi pada (قيّماً), bertujuan agar tidak disangka oleh pembaca atau pendengar bahwa kata *al-'iwaj* (bengkok) dan *al-qayyim* (lurus) merupakan *ṣifat al-mauṣūf*. Sebab, kedua kata tersebut secara makna adalah dua hal yang bertentangan, yang tidak mungkin saling menyifati.[264] Pendapat ini

[263] Lihat, Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Juz. XVI (Kairo: Ḥajar li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-I'lān, 2001), hlm. 644.

[264] Baca, Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm..,* Juz. I, hlm. 344.

juga diikuti oleh Nāfi‘ (w. 169 H), ‘Āṣim (w. 127 H), Ya‘qūb (w. 205 H), dan al-Aṣfahānī (w. 412 H), yang berargumen bahwa *ibtidā’* (memulai bacaan) pada kata *qayyiman* adalah dengan alasan *taqdīr* ungkapannya tersebut, yaitu (و لكن أنزله أو جعله قيّماً). Akan tetapi, menurut kelompok yang berbeda pendapat dengan mereka, seperti al-Akhfasy, al-Sijastānī, Ibn Qutaibah, dan lain-lain, mengatakan bahwa keduanya harus dibaca bersambung atau*waṣl*, yaitu (و لم يجعل له عوجاً قيّماً). Sebab, ungkapan tersebut, menurut kelompok ini, merupakan bentuk *taqdīm* dan *ta’khīr*, yaitu:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قيّماً ، و لم يجعل له عوجاً[٢٦٥]...

Ringkasnya, kelompok pertama yang mengharuskan berhenti atau *waqf* pada kata (عوجاً), bertujuan agar tidak bercampur sifat yang saling bertentangan antara *al-‘iwaj* (bengkok) dan *al-qayyim* (lurus). Sementara kelompok kedua yang menilai bahwa ayat tersebut merupakan bentuk *al-taqdīm* dan *al-ta’khīr* dalam sebuah ungkapan, sehingga harus dibaca bersambung atau *waṣl* sampai pada *qayyiman*. Hal yang perlu dicatat adalah kedua pendapat ini dibenarkan dalam kajian ilmu naḥwu.

Terakhir, contoh yang akan diuraikan dalam pembahasan ini adalah QS. Yūsuf [12]: 92, tentang kisah perkataan Nabi Yusuf kepada saudara-saudaranya ketika mereka menyatakan menyesal atas perbuatan yang telah mereka lakukan terhadapnya, katanya:

قَالَ لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

Dalam hal ini, jika kata (اليوم) dijadikan sebagai *ẓarf* (keterangan waktu) bagi kalimat (*jumlah khabariyyah*) yang terletak

[265] Lihat Abū ‘Amr al-Dānī, *al-Muktafā fi al-Waqf..,* hlm. 366-367. Juga, Abū Bakar al-Anbārī, *Kitāb Īḍāḥ al-Waqf wa..,* Juz. II, hlm. 756.

sebelumnya, sehingga maknanya menjadi (لا توبيخ و لا تأنيب و لا عتب عليكم ، و لا أذكر لكم ذنبكم بعد اليوم) "*tidak ada celaan, hinaan dan 'aib atas kalian, dan setelah hari ini aku tidak akan mengingat-ingat dosa yang telah kalian lakukan*", maka harus dibaca *waqf* (berhenti) pada kata *al-yaum* tersebut. Setelah itu, memulai bacaannya lagi pada *yaghfirullāh lakum* dan seterusnya, yang secara pemaknaan sebagai bentuk permohonan ampunan Nabi Yusuf kepada Allah atas perbuatan saudara-saudaranya. Akan tetapi, jika (اليوم) bermakna sebagai berita gembira atas segeranya ampunan Allah kepada saudara-saudara Yusuf ketika itu atas penyesalan mereka telah berbuat jahat, maka harus berhenti membaca pada kata (عليكم), kemudian dimulai lagi pada *al-yaum(a)* dan seterusnya. Dalam hal ini, maka *al-yaum* merupakan *ẓarf* bagi kalimat (*jumlah ṭalabiyyah*) yang terletak sesudahnya. Dengan demikian, tempat-tempat waqaf yang telah dijelaskan di atas pada dasarnya selalu mengikuti pemahaman pembaca atas ilmu bahasa (*naḥwu*) dalam kaitannya dengan *waqf* dan *ibtidā'* dalam al-Qur'an.

2. Kaitan *al-Waqf wa al-Ibtidā'* dengan *Qirā'āt*

Adapun antara *al-waqf wa al-ibtidā'* ini dengan berbagai macam versi bacaan (*qirā'āt*) terdapat kaitan yang sangat erat satu sama lain. Pengetahuan dan penguasaan terhadap kedua disiplin ilmu tersebut sangat penting bagi seseorang yang ingin membaca al-Qur'an dengan berbagai varian *qirā'āt*. Sebab, perbedaan bacaan atau *qirā'āt* juga akan mempengaruhi terjadinya perbedaan jenis dan hukum waqaf. Terkadang waqaf tersebut hukumnya *lāzim* bagi satu versi *qirā'āt*, namun hanya bersifat waqaf *jāiz* atau bahkan waqaf *mamnū'* bagi versi *qirā'āt* yang lain. Perbedaan itu menjadi menarik ketika dihubungkan dengan implikasinya terhadap pemaknaan ayat al-Qur'an. Oleh karena itu, ketentuan seorang *qāri'* dalam

menetapkan jenis dan hukum waqaf, serta memahami ayat secara benar berikut tafsirnya semuanya tergantung atau mengikuti pada versi *qirā'āt* yang ia baca.

Contoh yang akan diuraikan secara singkat di sini adalah ayat yang berbunyi:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ[266]

Jika kata (لباس) pada ayat ini dibaca dengan *rafa'* (ُ), maka menurut aturan ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'* harus berhenti pada *wa-rīsy(an)*, sebab ia berfungsi sebagai *isti'nāf* (permulaan) kalimat. Sedangkan bagi kelompok *qirā'āt* yang membaca kata *libās* dengan bentuk *naṣb* (َ), maka harus dibaca bersambung (*waṣl*), sebab masih ada hubungan makna dengan kalimat sebelumnya yang berfungsi sebagai *'aṭf*.

Keterangan lebih jelas mengenai pembahasan kaitan antara *al-waqf wa al-ibtidā'* dengan ragam *qirā'āt* ini akan diuraikan secara khusus pada bab V.

3. Kaitan *al-Waqf wa al-Ibtidā'* dengan Penafsiran

Seperti yang telah disebutkan di atas bahwa salah satu signifikansi dari *al-waqf wa al-ibtidā'* adalah membantu memahami al-Qur'an. Sebagaimana ilmu qirā'āt, kaitan *al-waqf wa al-ibtidā'* dengan tafsir juga sangat berpengaruh. Sebab, perbedaan sudut pandang suatu tafsir akan menimbulkan implikasi adanya perbedaan jenis dan hukum waqaf dalam al-Qur'an. Terkadang suatu kalimat sudah dianggap sempurna menurut satu tafsir sehingga harus berhenti di tempat tersebut, namun dipandang sebaliknya oleh satu

[266] QS. al-A'rāf [7]: 26.

tafsir yang lain.

Selain itu, karena obyek kajian dari ilmu tafsir adalah ingin berusaha mencapai makna yang dikehendaki Allah dalam al-Qur'an, maka ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'* merupakan salah satu anak tangga untuk bisa sampai kepada tujuan tersebut. Karenanya, aspek penafsiran dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an merupakan unsur penting dalam menentukan *waqf* dan *ibtidā'*. Dengan demikian, sudah tidak ada alasan lagi bagi seorang *qāri'* untuk tidak mempelajari dan menguasai kedua disiplin ilmu tersebut.

Selanjutnya, pembahasan mengenai pengaruh penafsiran terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'* ini (disebut juga, *awqāf al-mufassirīn*) akan diklasifikasi ke dalam beberapa klaster, yaitu:

1. Perspektif Kajian Tafsir

Urgensi kajian ini terlihat dalam contoh ayat, misalnya, QS. Āli 'Imrān [3]: 7, sebagai berikut:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ

Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan tempat *waqf* dan *ibtidā'* dalam ayat ini, apakah *wāw* pada (والراسخون) berfungsi sebagai *wāw al-'aṭf* atau *wāw al-isti'nāf* :

Pertama, kelompok yang mengatakan bahwa *wāw* tersebut adalah *isti'nāf*. Jika demikian, maka sampai pada …*illā Allāh*, kalimat ini sudah sempurna, sehingga harus berhenti membeca di tempat tersebut. Sedangkan kalimat *wa al-rāsikhūn(a) fi al-'ilm* merupakan

bentuk *mubtadā'*, sementara *jumlah fi'liyyah* dari *yaqūlūn(a) dan seterusnya* merupakan *khabar*-nya.

Analisis seperti ini sebenarnya ingin menafsirkan bahwa tidak ada otoritas yang mengetahui *ta'wīl* dari ayat-ayat *mutasyābihat* melainkan hanya Allah. Sementara para ulama *al-rāsikhūn* tidak mengetahui apapun mengenai rahasia hal tersebut, sehingga mereka menyerahkan sepenuhnya kepada Allah dengan cara mengimanai semua ayat-ayat Allah, baik yang *muḥkamāt* maupun yang *mutasyābihāt*.[267] Pendapat ini diakui oleh 'Āisyah, Ibn Abbās, dan Ibn Mas'ūd (dari kalangan sahabat), al-Ḥasan, Ibn Nuhaik, dan al-Daḥḥāk (kalangan tābi'īn), Mālik ibn Anas (kalangan *fuqāhā'*), al-Akhfasy Said, al-Farrā', dan Sahl ibn Muhammad (kalangan *naḥ wiyyīn*), Nāfi', Ya'qūb, dan al-Kisā'ī (kalangan *qurrā'*)[268], kelompok Sunnī, serta Ali al-Jabbā'ī dari aliran Mu'tazilah.[269]

Kedua, kelompok yang mengatakan bahwa *wāw* tersebut adalah *wāw al-'aṭf* (kata sambung), sehingga maknanya menjadi bahwa yang dapat mengetahui *ta'wīl* adalah Allah dan *al-rāsikhūn*. Dengan demikian, maka tempat waqafnya adalah pada (العلم), dan memulai bacaan lagi atau *ibtidā'* pada (يقولون). Pendapat ini diikuti oleh Mujāhid, Muhammad ibn Ja'far al-Zubair, al-Rābi' ibn Anas,

---

[267] Menurut suatu pendapat, makna *ta'wīl* dalam ayat ini, berdasarkan *sabab al-nuzūl*-nya, adalah keingintahuan kaum Yahudi tentang waktu kematian atau ajal Nabi Muhammd dan umatnya berdasarkan *al-ḥurūf al-muqaṭṭa'ah* yang terdapat dalam permulaan surat-surat al-Qur'an. Selain itu, ada juga yang mengaitkan *ta'wīl* di sini dengan kapan datangnya hari kiamat, dan lain sebagainya. Baca, Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an..*, Juz. V, hlm. 215-216.

[268] Lihat, Abū Ja'far al-Naḥās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf*, hlm. 124-125.

[269] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib,* Juz. IV, hlm. 114, dalam CD RoM al-Maktabah al-Syamilah, versi. 3.61, 2007. Juga, al-Sajāwindī, *'Ilal al-Wuqūf*, Juz. I, hlm. 361.

al-Qutabī, dan Alī ibn Sulaimān, serta sebagian besar dari kalangan *mufassirīn* dan *uṣūliyyīn*.[270] Mereka meyakini bahwa yang dimaksud dengan *ta'wīl* dalam ayat ini adalah *al-tafsīr wa al-bayān 'an al-syai'* (menjelaskan atau menerangkan sesuatu), sehingga orang-orang yang telah Allah anugerahkan ilmu yang mendalam tentang Kitab Allah atas mereka (*al-rāsikhūn fi al-'ilm*) sangat dimungkinkan untuk bisa menafsirkan al-Qur'an.

Mengetarai antara kedua kelompok di atas, Ibn Abbās telah memberikan penjelasan terkait permasalah ini. Ia mengatakan bahwa tafsir (*ta'wīl*) terbagi menjadi empat macam: a) yang dapat diketahui dengan mudah oleh semua orang, b) yang dapat diketahui oleh orang Arab melalui bahasanya, c) tafsir yang hanya dapat diketahui oleh ulama *al-rāsikhūn fi al-'ilm*, dan d) yang hanya dapat diketahui oleh Allah.[271] Jika yang dimaksud dengan *ta'wīl* pada ayat ini adalah *ḥaqīqah al-syai'*, maka tidak ada yang mengetahuinya selain Allah, dan tempat ber*waqf* adalah pada *ism al-Jalālah* tersebut. Sedangkan jika yang dikehendaki adalah "tafsīr", maka bisa dimungkinkan juga bisa diketahui oleh para ulama, sehingga tempat berhenti dibolehkan sampai pada *fi al-'ilm*.

Pembahasan semacam di atas, juga bisa ditemukan dalam uraian ayat berikut. Dalam hal ini, akan dikemukakan perbedaan sudut pandang penafsiran ayat kaitannya dengan perspektif kisah al-Qur'an:

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الأَرْضِ فَلا تَأْسَ عَلَى

[270] Abū Ja'far al-Naḥās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf*, hlm. 126. Juga, 'Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi..*, hlm. 154.

[271] Abū al-Fidā' Ismail ibn Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Juz. II, hlm. 10.

الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ[272]

Terkait ayat ini, terdapat dua penafsiran yang berbeda sehingga akan berimplikasi terhadap tempat *waqf* dan *ibtidā'* tentunya. *Pertama,* tafsir yang mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan tentang hukuman Allah kepada Bani Israil, kaum Nabi Musa. Detensi itu berupa tanah suci yang dijanjikan kepada mereka –yang kemudian durhaka dan enggan berjihad- itu diharamkan bagi mereka selamanya (*taḥrīm muabbad*). Adapun masa 40 tahun yang disebutkan setelahnya merupakan masa hukuman yang mereka jalani bersamaan dengan pengharaman tersebut, yakni mereka tersesat dan kebingungan di padang pasir. Berdasarkan penafsiran ini, maka diharuskan berhenti membaca pada (عَلَيْهِمْ) dan memulai lagi pada *arbaʿīna sana(tan) dan seterusnya*. Sebab, menurut pendapat ini, pernyataan (أربعين سنة) difungsikan menjadi *ẓarf* (keterangan waktu) dari (محرمة عليهم).[273]

Kedua, penafsiran yang menyatakan tentang dikabulkannya doa Nabi Musa kepada Allah, sehingga tanah suci tersebut diharamkan kepada mereka selama 40 tahun. Akibat kedurhakaan itu, mereka tidak dapat memasuki tanah suci yang dijanjikan serta tidak dapat mendiaminya selama 40 tahun. Selama masa itu pula, mereka dalam keadaan kebingungan, tidak tahu arah dan tujuan

---

272 QS. al-Māidah [5]: 26.

273 Pendapat ini diikuti oleh Nāfi', al-Akhfasy, Ya'qūb, dan Abū Ḥātim al-Sijastānī. Mereka berargumentasi dengan riwayat dari 'Ikrimah dan Qatādah, seperti berikut:

حدّثنا علي بن الحسين قال حدّثنا الحسن بن محمد قال حدثنا يزيد قال أخبرنا الزبير بن الحارث عن عكرمة قال (فإنها محرمة عليهم) : محرمة عليهم أن يدخلوها أبداً ، يتيهون في الأرض أربعين سنة ، و نحو هذا قال قتادة .

Lihat, Abū Ja'far al-Naḥās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf*, hlm. 200. Juga, Abū 'Amr al-Dānī, *al-Muktafā fi al-Waqf*.., hlm. 237-238.

hidup. Singkatnya, 40 tahun tersebut menunjukkan masa di mana mereka diharamkan memasuki tanah suci (Baitul Maqdis) dan tersesat di Padang Tih[274] (*taḥrīm ta'abbud*). Pendapat ini dipegangi oleh Ibn Abbās, al-Rābi', dan al-Sadīy. Dengan demikian, tempat *al-waqf* yang sesuai dengan penafsiran ini adalah pada (سنة) atau seterusnya.[275]

2. Perspektif Kajian Teologi

Perbedaan tempat *waqf* dan *ibtidā'* kaitannya dengan perbedaan tafsir terkadang berimplikasi pada kajian teologi. Sebab, ketika berhenti (*waqf*) di tempat tertentu pada satu ayat akan menguatkan suatu aliran *kalām*, namun akan menguatkan aliran *kalām* lainnya jika tidak berhenti di tempat tersebut. Hal ini bisa dilihat dalam contoh yang akan diuraikan berikut:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

Untuk QS. al-Qaṣaṣ [28]: 68 ini, penafsiran dari kalangan Sunnī mengatakan bahwa adalah hak prerogatif Allah dalam hal menciptakan dan memilih apa yang Dia kehendaki, dan menafikan pilihan Allah berdasarkan pilihan makhluk-Nya. Artinya, menurut pandangan kalangan Sunni, tidak ada pilihan bagi makhluk atas

---

[274] Ahmad Badruddin, "*Waqf* dan *Ibtidā'* dalam Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah: Pengaruhnya Terhadap Penafsiran", *Jurnal Suhuf*, Vol. 6, No. 2, 2013, hlm. 193.

[275] Boleh berbenti atau*waqf* pada (سنة) kemudian mulai membaca lagi pada (يتيهون), atau boleh juga langsung diteruskan sampai pada (في الأرض). Opsi yang terakhir ini adalah pilihan Ibn Jarīr al-Ṭabarī yang merujuk pada pendapat Ibn 'Abd al-Razaq. Lihat, Abū 'Amr al-Dānī, *al-Muktafā fī al-Waqf*.., hlm. 237. Juga, Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fī*.., hlm. 246.

apa yang telah Allah pilih atau tetapkan. Tidak ada seorangpun yang dapat menentukan pilihan bagi-Nya. Pilihan hanya mutlak bagi Allah dalam semua perbuatan-Nya, baik yang telah lalu, yang akan datang maupun yang tidak terjadi. Dia yang lebih mengetahui hikmah di balik segala yang tersembunyi.[276] Berdasarkan tafsir ini, maka tempat *al-waqf* yang ditentukan adalah pada (و يختار), kemudian memulai bacaan lagi atau *ibtidā'* pada (... ما كان لهم). Sebab, kedudukan (ما) pada ayat ini berfungsi sebagai *naf'y*,[277] yaitu menafikan pilihan bagi makhluk dan menetapnya hanya mutlak bagi Allah. Penjelasan ini sejalan dengan dukungan ayat lainnya, seperti QS. al-Aḥzāb [33]: 36,

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وآتِينَ

---

[276] Ahmad Badruddin, "*Waqf* dan *Ibtidā'* dalam.., hlm. 173. Menurut suatu riwayat, *sabab al-nuzūl* dari pernyataan ayat ini merupakan jawaban untuk al-Walid ibn al-Mugīrah ketika ia berkata:

(لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم).

Dalam hal ini, al-Walid mengingkari akan kenabian Muhammad yang telah diberi wahyu al-Qur'an oleh Allah. Ia mengandaikan sekiranya al-Qur'an diturunkan kepada para pembesar atau penguasa di antara Mekkah dan Madinah, yaitu dirinya sendiri atau kepada 'Urwah ibn Mas'ūd al-Ṡaqafī di Thaif, bukan kepada Nabi Muhammad saw. Akan tetapi, Allah berkehendak lain, ia telah memilih sesuai dengan apa yang Dia kehendaki, yaitu menetapkan akan kenabian Muhammad yang al-Qur'an diwahyukan kepadanya. Menurut riwayat yang lain, pernyataan ini adalah jawaban untuk kaum Yahudi yang mengatakan bahwa sekiranya bukan Jibril yang menjadi utusan pembawa wahyu al-Qur'an niscaya mereka akan beriman kepada Nabi Muhammad saw,

(لو كان الرسول إلى محمد غير جبريل لآمنا به).

Baca, Abū Ḥayyan al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muhīṭ,* Juz. VII (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1993), hlm. 124. Juga, al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz. XIII (Riyādh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), hlm. 305.

[277] Lihat, al-Sajāwindī, *'Ilal al-Wuqūf*, Juz. II, hlm. 782.

الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka".

Mengutip perkataan al-Mahdawī, al-Qurṭūbī (w. 671 H) menambahkan bahwa (ما) pada ayat ini berfungsi sebagai *naf'y ʿāmm*, yakni menafikan semua aspek yang terkait dengan manusia. Jadi, mereka tidak mendapatkan hasil apapun dari usahanya kecuali berdasarkan kekuasaan dan takdir Allah.[278]

Di lain pihak, kaum Mu'tazilah berbeda pandangan dalam melihat ayat ini. Mereka mengatakan bahwa (ما) tersebut adalah berupa *mauṣūlah* (sesuatu), sedangkan *ʿaid*-nya *maḥẓūf*, sehingga bentuk ungkapan sebenarnya adalah:

ويختار الذي كان لهم فيه الخيرة ، أي : يختار للعباد ما هو خير لهم وأصلح

"dan Dia (Allah) memilihkan sesuatu yang mereka sendiri (manusia) punya pilihan. Maksudnya, Allah memilihkan apa yang terbaik bagi kemaslahatan hamba-hamba-Nya".[279]

Pendapat semacam ini diyakini oleh kaum Mu'tazilah, sebab dalam konsep teologis mereka mewajibkan adanya konsep *ṣalah*

---

[278] Baca, al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām..*, Juz. XIII, hlm. 305.

[279] Pendapat ini didukung oleh al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī. Lihat keterangannya lebih detail dalam, al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an..*, Juz. XVIII, hlm. 299-301. Juga, Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq..*, Juz. IV, hlm. 520.

dan *aṣlah* dalam setiap perbuatan Allah terhadap makhluk-Nya.[280] Dengan demikian, maka tempat berhenti untuk membaca yang sesuai dengan penfasiran kelompok ini adalah pada (يشاء), serta memulai lagi bacaan pada kata selanjutnya, atau bisa juga diteruskan membaca sampai pada (ويختار), tanpa berwaqaf.[281]

Begitu juga dengan contoh implikasi penafsiran dalam kajian teologi terhadap *al-waqf wa al-ibtidā'* ini pada QS. al-Ḥadīd [57]: 27, sebagai berikut:

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

Bagi kalangan Sunni, tempat waqaf yang terbaik adalah pada (ابتدعوها), dan melanjutkan bacaan kembali pada kalimat seterusnya. Sebab, menurut al-Zarkasyī, hal itu menjelaskan bahwa sebagaimana Allah yang menanamkan rasa santun dan kasih sayang ke dalam hati para pengikut setia Nabi Isa (*ḥawāriyyūn*), seperti itu juga Ia menjadikan rasa takut (*rahbāniyyah*), meskipun hal tersebut terkesan dibuat-buat oleh mereka.

---

[280] Dalam teologis kalangan Mu'tazilah dikenal adanya konsep *ṣalaḥ* dan *aṣlaḥ* (berbuat baik dan terbaik bagi manusia). Maksud dari konsep ini adalah Tuhan itu wajib mewujudkan yang baik bahkan yang terbaik bagi kemaslahantan manusia. Begitu juga, dalam hal ini Allah tidak menghendaki keburukan dan tidak pula memerintahkannya. Baca, Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 43.

[281] Begitu juga yang menganggap (ما) tersebut adalah *maṣdariyyah*, yaitu (و يختار اختيارهم) "*Dia memilih pilihan (terbaik) mereka*". Baca, Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi...*, hlm. 586-587.

Sebaliknya, kaum Mu'tazilah menyatakan bahwa ayat ini merupakan dalil bahwa setiap perbuatan yang dijadikan atau ditentukan oleh Allah terhadap makhluk-Nya tidak bisa diada-adakan oleh manusia. Karenanya sifat *rahbāniyyah* tidak bisa dikembalikan pada *'āmil* dari kata kerja *ja'alnā*, yang menunjukkan suatu perbuatan yang dibuat-buat, sebagaimana yang ditunjukkan oleh kata sandingannya (ابتدعوها). Oleh karenanya, penafsiran semacam ini menghendaki untuk berhenti membaca atau ber*waqf* pada (رحمة), serta memulai bacaan lagi atau *ibtidā'* pada kata (ورهبانية).[282]

3. Perspektif Kajian Fiqih

Dalam pembahasan ini, akan diutarakan contoh-contoh waqaf *al-ikhtiyārī* yang berkenaan dengan kajian fiqih. Tidak dipungkiri lagi bahwa perbedaan penafsiran ayat yang kaitannya dengan diskursus fiqih juga mempengaruhi terhadap tempat-tempat *al-waqf* dan *al-ibtidā'*. Di bawah ini, penulis akan menguraikan sejauh mana implikasi perbedaan perspektif suatu mazhab terhadap pembahasan ini. QS. al-Nūr [24]: 4-5, misalnya, tentang hukuman bagi *qāżif* (orang yang menuduh perempuan baik-baik telah melakukan zina), seperti pada ayat berikut:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤)

إِلا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥)

Secara eksplisit ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang yang menuduh perempuan yang selalu menjaga kehormatannya telah

[282] Lihat, Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm*.., Juz. I, hlm. 348-349.

melakukan perzinaan (*qāżif*),[283] namun tidak dapat membuktikan tuduhannya dengan mendatangkan saksi minimal empat orang, maka orang yang menuduh tersebut dikenakan *ḥadd*. Sanksi tersebut diterangkan berupa: *Pertama,* dicambuk sebanyak 80 kali (*al-jild 's amānīn*). *Kedua,* tidak diterima kesaksiannya (*radd al-syahādah*). *Ketiga,* dicap sebagai orang fasik (*al-ḥukm bi al-fisq*), dalam artian kedudukannya dianggap sudah tidak *'adl* lagi, baik di sisi Allah maupun di kalangan manusia.[284]

Pada dasarnya, para ulama fiqih sepakat dengan hukuman *ḥadd* seperti ketentuan-ketentuan tersebut. Meskipun demikian, antara mazhab berselisih pendapat mengenai pernyataan pengecualian (*istisnā'*) pada ayat berikutnya, apakah kembali pada cakupan tidak diterimanya kesaksian seorang *qāżif* selamanya (seumur hidup) dan termasuk golongan orang-orang fasik, sehingga jika *qāżif* tersebut bertaubat maka kesaksiannya tetap akan diterima dan tidak lagi tergolong *fāsiqīn*, atau pengecualian tersebut hanya khusus pada sanksi terakhir (dicap sebagai orang fasik). Sementara *ḥadd* pertama, yaitu hukuman cambuk, para ulama sepakat untuk tetap akan dieksekusi baik ia sudah bertaubat ataupun tidak.

Dalam hal ini, mazhab *ahl al-ray'* (Abū Ḥanīfah [w. 150 H])

---

[283] Dalam hal tuduhan (*al-qażf*) ini, ada 9 syarat yang harus terpenuhi. Dua yang berhubungan dengan si penuduh (*qāżif*), yaitu harus baligh dan berakal, dua juga kaitannya dengan obyek tuduhan (*al-maqżūf bihi*), yaitu menuduh dengan perbuatan zina atau *liwāṭ*, sedangkan lima syarat yang berkenaan dengan *al-maqżūf* (yang tertuduh), yaitu harus muslim, merdeka, baligh dan berakal sehat, serta *'iffah* (selalu menjaga kehormatan diri). Baca, al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām..*, Juz. XII, hlm. 172, dalam CD RoM al-Maktabah al-Syamilah, versi. 3.61, 2007.

[284] Ibn Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Juz. X, Cet. I (Kairo: Maktabah Qurṭūbah, 2000), hlm. 171.

berpendapat bahwa pernyataan *istisnā'* (pengecualian) pada ayat berikutnya tersebut hanya khusus untuk kalimat terakhir, yaitu penggolongan ke dalam orang-orang yang fasik. Artinya, meskipun ia tidak lagi dicap sebagai orang fasik jika sudah bertaubat, namun kesaksian seorang *qāżif* tetap tidak akan diterima selamanya (seumur hidup) meskipun ia sudah bertaubat. Kelompok ini berargumen dengan riwayat dari Ibn Abbās:

عن عكرمة عن ابن عباس في قوله (و الذين يرمون المحصنات ...الخ) الأية و ذكر الاستثناء ، قال : فتاب عليهم من الفسق ، فأمّا الشهادة فلا تجوز

"Dari Ikrimah, dari Ibn Abbās tentang istisnā' pada ayat ini (QS. al-Nūr [24]: 4-5), ia berkata: diterima taubat atas mereka dari sifat fasik, sedangkan kesaksian mereka tetap tidak akan diterima".[285]

Berdasarkan penafsiran ini, maka pada (أبداً) sudah merupakan *waqf kāfi*, sehingga harus berhenti membaca di tempat tersebut, dan dimulai lagi (*ibtidā'*) pada (وأولئك) dan seterusnya.

Adapun bagi mazhab Imām Syāfi'ī (w. 204 H), Mālik (w. 179 H), dan Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) berpendapat bahwa *istis nā'* tersebut mencakup kesaksian dan golongan *fāsiqīn*, sehingga seorang *qāżif* jika telah bertaubat maka ia tidak lagi tergolongan *fāsiqīn* dan kesaksiannya masih akan diterima. Hujjah yang mereka gunakan adalah ketika kesaksian seorang *qāżif* masih diterima

[285] Perkataan ini diriwayatkan oleh Aṭā' al-Khurasanī. Pendapat mazhab ini diikuti juga oleh al-Sya'bī dari Syāriḥ, Said ibn Jubair, Qatādah dari al-Ḥasan ibn al-Ṣāliḥ, al-Nakhā'ī, dan Sufyān al-Ṣaurī. Lihat keterangannya dalam, Abū Ja'far al-Naḥās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf,* hlm. 463.

jika sudah bertaubat meskipun belum dieksekusi *ḥadd*-nya, maka sudah sepantasnya untuk tetap diterima kesaksiannya apabila sudah dilakukan hukuman *ḥadd* atas dirinya. Sebab, hukuman *ḥadd* itu pada dasarnya merupakan penghapus dosa-dosa baginya, sehingga ia sudah terbebas dari sanksi tersebut. Apalagi di penghujung ayat dinyatakan bahwa Allah maha mengampuni dosa dan kesalahan hamba-hamba-Nya. Landasan ini juga berdasarkan riwayat yang dijadikan pegangan:

عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله (...و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً ....) ثمّ قال (إلاّ الذين تابوا ...) ، قال : فمن تاب و أصلح فشهادته في كتاب الله تعالى تقبل

"Dari Alī ibn Abī Ṭalḥah, dari Ibn Abbās tentang ayat ini, ia berkata: Barangsiapa yang telah bertaubat dan memperbaiki dirinya dari perbuatan dosa yang telah ia lakukan, maka kesaksiannya mengenai hukum Allah masih diterima".[286]

Berdasarkan penafsiran ini, maka kedua ayat ini sepantasnya harus dibaca bersambung atau *waṣl* sampai pada akhir ayat (رحيم …).[287]

Begitu juga dengan contoh ayat berikut, yang menegaskan bahwa perbedaan waqf dan ibtidā' sangat erat kaitannya dengan perbedaan penafsiran, khususnya dalam wilayah fiqih. Hal ini terlihat jelas seperti dalam QS. al-An'ām [6]: 121,

---

[286] Pendapat ini diikuti juga oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb, Mujāhid, Ṭaus, al-Sya'bī, Ḥabīb ibn Ṣābit, al-Zuhrī, Abī al-Zanād, Isḥāq, Abū Ṣaur, Abu 'Ubaid. Lihat, Abū 'Amr al-Dānī, *al-Muktafā fi al-Waqf*.., hlm. 406-407.

[287] Abū Ja'far al-Naḥās, *al-Qaṭ'wa al-I'tināf,* hlm. 463.

وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

Para imām mazhab berselang pendapat tentang hukum menyembelih hewan yang tidak disertai membaca basmallah (*tasmiyah*). *Pertama*, pendapat yang dipelopori oleh al-Syāfi'ī, Mālik, Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), mengatakan bahwa membaca *basmallah* atau menyebut nama Allah ketika menyembelih hukumnya bukanlah suatu yang wajib, tetapi hanya bersifat anjuran.[288] Sehingga kalaupun ditinggalkan dengan sengaja atau lupa, maka hal itu tidak menjadi masalah. Dalam artian, hewan yang disembelih tersebut hukumnya halal untuk dikonsumsi.

Berdasarkan ayat di atas, kelompok ini sebenarnya ingin menyatakan bahwa tidak ada *waqf* dalam ayat tersebut, sehingga kata (اسم الله عليه) harus tetap dibaca secara *waṣl* (bersambung) dengan kata sesudahnya, yaitu (وإنّه لفسق). Sebab, kalimat terakhir itu berstatus sebagai *ḥāl* (menjelaskan kondisi) terhadap kalimat sebelumnya. Dengan demikian, maka makna ayat tersebut adalah "*Janganlah kalian memakan sembelihan orang yang tidak menyebut nama Allah, sementara keadaan orang tersebut adalah fasik*". Jadi, sifat kefasikan itu melekat pada diri orang yang menyembelih ketika ia tidak menyebut nama Allah. Hal ini dikuatkan sesuai dengan *sabab al-nuzūl*-nya, yang berkaitan dengan pertanyaan dari kaum musyrik yang bernada melecehkan Nabi saw, kata mereka: bangkai itu adalah

[288] Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran,* Vol. IV (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 272. Menurut kelompok ini, hujjah yang dijadikan pegangan adalah keterangan Ibn 'Abbās, yang berkata: "Kalau seorang muslim menyembelih dan dia tidak membaca *basmallāh*, maka hendaklah ia memakannya, karena dalam diri muslim itu ada nama dari *asmā' Allāh*" (HR. al-Dāruquṭnī).

sembelihan Allah, lantas mengapa diharamkan?

Sementara itu, kelompok *kedua*, mengatakan bahwa hukumnya wajib menyebut *asmā' Allāh* ketika menyembelih hewan, sehingga jika hal itu ditinggalkan maka akan mengakibatkan haram memakan daging hewan tersebut. Pendapat ini dimotori oleh pakar hukum Islam, Daud al-Ẓāhirī (w. 270 H). Akan tetapi, menurut mazhab Abū Ḥanīfah dan Aḥmad Ibn Ḥanbal, tidak mengapa memakannya jika lupa, namun menjadi haram bila meninggalkan penyebutan nama Allah dengan sengaja.[289] Alasan kelompok ini mendasarkan atas dibolehkannya *waqf* pada (اسم الله عليه), sehingga menjadikannya sebagai legalitas keharaman daging hewan untuk dimakan jika tidak disembih atas nama Allah. Sedangkan kalimat sesudahnya, yaitu (وإنه لفسق), menurut mereka, berfungsi menjelaskan penyebab keharaman tersebut. Mereka meyakini bahwa ayat ini bersifat umum, tidak hanya berlaku bagi sembelihan orang fasik, namun juga berlaku bagi semua sembelihan yang tidak disertai penyebuatan *asmā' Allāh*.[290]

Tampak dari uraian-uraian yang telah dikemukakan di atas bahwa adanya perbedaan dalam menetapkan tempat *waqf* dan *ibtidā'* akan membuka pintu bagi perspektif dan pemahaman yang lebih luas dan beragam. Sebab, *waqf* dan *ibtidā'* mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran, maka pada umumnya waqaf-waqaf tersebut bersifat *ijtihādīy,* karena terkait dengan pemahaman sehingga sangat relatif dan beragam.

Selain itu, salah satu faktor penting ia bersifat *ijtihādīy* adalah karena tidak ada riwayat yang *munqaṭi'* ataupun yang *muttaṣṣil* kepada Nabi saw mengenai waqaf-waqaf dalam al-Quran secara

[289] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan..*, Vol. IV, hlm. 272.

[290] Baca selengkapnya, Ahmad Badruddin, "*Waqf* dan *Ibtidā'* dalam.., hlm. 174-175.

mutlak. Oleh sebab itu, sebagian *qurrā'* ada yang menentukan untuk berhenti membaca (*waqf*) setiap di akhir ayat, meskipun secara kata dan maknanya belum sempurna, masih ada keterkaitan dengan kalimat sesudahnya. Sebaliknya, ada juga yang selalu memperhatikan kesempurnaan kalimat dan makna dalam menentukan tempat-tempat *waqf* dan *ibtidā'*, baik di tengah maupun di akhir ayat, sebagaimana yang dipilih oleh qirā'āt Imām Nāfi', 'Āṣim dan al-Kisā'ī.

BAB V
PENGARUH *QIRĀ'ĀT* TERHADAP *AL-WAQF WA AL-IBTIDĀ'*: ANALISIS KOMPARATIF *QIRĀ'ĀT* DAN MUSHAF QIRĀ'ĀT 'ĀṢIM DAN NĀFI'

A. Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' dan Perbedaan *al-Waqf wa al-Ibtidā'*

Sebagaimana yang telah ditegaskan pada pembahasan sebelumnya bahwa *qirā'āt* terkait erat dengan tata cara bagaimana melafalkan kata-kata al-Qur'an berikut perbedaan-perbedaannya, baik dari segi kebahasaan (*lugawiyyah*) maupun vokalitas (*ṣautiyyah*), sebagai bentuk dispensasi dan kemudahan yang diberikan Allah kepada umat Islam dalam hal membaca Kitab Suci-Nya. Sebab, al-Qur'an yang secara *qaṭ'iy* diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, pada kenyataannya, orang-orang Arab sendiri juga banyak mempunyai bahasa dan dialek yang bervariatif antara satu suku dengan suku yang lain. Meskipun sama-sama orang Arab, namun di antara mereka ada perbedaan khusus dalam cara mengucapkan kata-kata tertentu, seperti dalam hal *makhārij al-ḥurūf*, *imālah, tarqīq, tafkhīm*, dan sebagainya. Tidak dapat dibayangkan betapa berat dan susahnya orang-orang Arab ketika itu jika al-Qur'an tidak

disampaikan dalam *sab'ah aḥruf* beserta varian bacaan-bacaannya, yang sesuai dengan bahasa dan dialek masing-masing. Dalam hal ini, Nabi saw menegaskan:

إنَّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف ، فاقرَءوا ما تيسَّر منه .

"Sesungguhnya al-Qur'an ini diturunkan dalam tujuh ḥurūf, maka bacalah apa yang termudah bagi kalian".[291]

Di balik semua itu, salah satu hikmah penting dengan adanya legalitas perbedaan-perbedaan *qirā'āt* ini adalah agar mereka merasa mantap dengan bacaannya, sehingga makna-makna yang terkandung di dalamnya dapat diungkap dan dipahami dengan benar.

Dari sini jelaslah bahwa *qirā'āt* mempunyai ikatan yang kuat terhadap eksplanasi makna ayat yang terkandung. Walaupun demikian, perlu dicatat bahwa perbedaan *qirā'āt* yang dimaksud di sini tidak menyebabkan terjadinya pertentangan makna (*tanāquḍ*), namun lebih bersifat variatif (*tanawwu'*) dan eksploratif (*taksyīf*). Barangkali inilah yang dimaksud oleh al-Asymūnī (w. abad XI H) dengan istilahnya "*daf'(an) li al-ikhtilāf fī al-Qur'ān*"[292], yaitu tidak ada pertentangan antara satu *qirā'āt* dengan *qirā'āt* lainnya dari segi makna ayat yang dikehendaki. Meski tidak dapat dipungkiri bahwa setiap *qirā'āt* mempunyai implikasi pemaknaan tersendiri, namun semua makna yang dihasilkan tersebut satu sama lain saling mendukung dan menguatkan. Hal ini merupakan salah satu bukti

---

[291] Abū al-Ḥasan Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. II (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.th), Bab, *Bayān ann al-Qur'ān 'alā sab'ah aḥruf,* No. 1936, hlm. 202, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, Versi 3.61, 2007.

[292] Lihat, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā',* Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2002), hlm. 15.

atas kemukjizatan al-Qur'an.

Sampai sekarang, kajian *qirā'āt* tetap memiliki peran penting dalam studi al-Qur'an dan *'ulūm al-Qur'ān*. Keduanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain dalam upaya menggali makna-makna ayat yang terkandung, baik melalui pembahasan linguistik maupun penafsiran. Di lain pihak, kajian *qirā'āt* sendiri juga memberikan pengaruh terhadap kajian-kajian yang lainnya. Seperti yang telah dihasilkan dalam beberapa penelitian para sarjana terdahulu, bahwa perbedaan *qirā'āt* sangat berimplikasi terhadap kajian tafsir, kajian yurisprudensi hukum Islam (*fiqh*), ilmu naḥwu dan balāghah, dan sebagainya. Salah satu pengaruh kajian *qirā'āt* yang akan dijadikan pembahasan inti dalam penelitian ini adalah implikasinya terhadap perbedaan *al-waqf wa al-ibtidā'* dalam al-Qur'an.

Pernyataan argumentatifnya adalah kajian *qirā'āt* mempunyai kaitan erat dengan kajian *al-waqf wa al-ibtidā'*. Sebab, perbedaan-perbedaan bacaan (*qirā'āt*) juga dapat berimplikasi pada perbedaan-perbedaan jenis dan hukum serta tempat waqaf tertentu. Sederhananya, jenis dan hukum waqaf mengikuti *qirā'āt* yang dibaca (*al-waqf tābi' li al-qirā'āt al-mutalawwah*). Terkadang berhenti membaca (*waqf*) pada kata atau kalimat tertentu hukumnya adalah *tāmm* berdasarkan tinjauan satu *qirā'āt*, tetapi menurut *qirā'āt* lainnya adalah *jā'iz* (dibolehkan) atau bahkan *mamnū'* (dilarang). Oleh karena itu, seorang *qāri'* (pembaca) harus jeli dalam memperhatikan jenis, hukum dan tempat-tempat *al-waqf* dan *al-ibtidā'*, sesuai dengan *qirā'āt* yang ia baca. Tujuan utamanya adalah agar *waqf* dan *ibtidā'* tersebut jangan sampai merubah atau merusak maksud ayat yang dikehendaki oleh suatu *qirā'āt* tertentu, hasil pemaknaan yang berbeda ketika dibaca menurut *qirā'āt* lainnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka di sini ditegaskan

kembali bahwa penelitian ini memposisikan *qirā'āt* sebagai *al-uṣūl* (pokok), dan mendudukkan *al-waqf wa al-ibtidā'* sebagai *al-furū'* (cabang). Penulis beralasan, sebagaimana yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, bahwa *qirā'āt* (yang diterima) merupakan suatu hal yang *qaṭ'iy,* yang memiliki sanad atau jalur periwayatan yang bersambung sampai kepada Nabi saw, sehingga legalitasnya diakui *ṣaḥīḥ* dan *mutawātir*. Lain halnya dengan *al-waqf wa al-ibtidā'*, tidak ada riwayat yang menjelaskan secara pasti tempat-tempat waqaf yang diperintahkan oleh Nabi saw, selain keterangan singkat dari hadis Ummu Salamah (w. 61 H). Oleh karena itu, ketentuan dalam menetapkan *al-waqf* dan *al-ibtidā'* dalam hal ini lebih bersifat relatif (*ijtihādiy*), menurut analisis lingusitik dan penafsiran yang berbeda-beda.

Berikut ini akan dicantumkan ayat-ayat terkait yang berhasil dikumpulkan sesuai dengan qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' yang terindikasi mempunyai pengaruh terhadap adanya perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'*. Ayat-ayat tersebut selanjutnya akan diklasifikasikan lagi menjadi dua klaster, ada yang terletak di tengah ayat (*ausaṭ al-āyāt*) dan ada yang berada di akhir ayat (*ru'ūs al-āyāt*).

1. Di Tengah Ayat

Pada bagian ini akan dikemukakan komparasi antara qirā'āt 'Āṣim dan qirā'āt Nāfi' terhadap perbedaan bacaan yang berimplikasi pada *al-waqf* dan *al-ibtidā'*, baik berupa kata atau kalimat yang letaknya berada di tengah-tengah ayat. Jenis perbedaan yang dimaksud di sini adalah khusus untuk kaidah *al-farsy* kedua *qirā'āt* tersebut. Sebab, kaidah *al-farsy* inilah yang menyebabkan terjadinya perbedaan makna, dari segi linguistik maupun penafsiran. Lain halnya dengan kaidah *al-uṣūl,* yang pembahasannya hanya menyangkut tata cara atau teknik melafalkan kata-kata al-Qur'an,

sehingga tidak ada pengaruhnya terhadap makna.

Setelah dilakukan penelitian tentang perbedaan-perbedaan bacaan secara komparasi antara qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' di tengah ayat ini, peneliti berhasil mengumpulkan sebanyak 15 ayat yang terindikasi terjadi perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'*. Jumlah ini diperoleh dari hasil pembacaan dalam kitab-kitab yang mengkaji tentang *qirā'āt, al-waqf wa al-ibtidā'* serta kitab-kitab tafsir yang juga menjelaskan masalah ini perspektif penafsiran.

Komparasi perbedaan bacaan (*qirā'āt*) Imām 'Āṣim dan Imām Nāfi' tersebut adalah sebagai berikut:

a) QS. al-Baqarah [2]: 119, pada ayat ini terdapat perbedaan pada (لا تسئل) yang oleh qirā'āt 'Āṣim dibaca *lā tus'alu,* dalam bentuk *fi'l majhūl* (kalimat pasif), sedangkan qirā'āt Nāfi' membacanya *lā tas'al* (bentuk *fi'l nahy*). Perbedaan ini menyebabkan ayat ini apakah dibaca *waqf* pada bacaan yang berbeda tersebut atau dibaca secara *waṣl*.

b) Dalam surat yang sama, kata (واتخذوا) pada ayat ke-125, versi qirā'āt 'Āṣim membacanya dalam bentuk *fi'l amr* (kalimat imperatif), yaitu *wa-ttakhiżū*. Sementara itu, kata tersebut dibaca *wa-ttakhażū* (bentuk *fi'l māḍi*) menurut qirā'āt Imām Nāfi'. Begitu juga dengan adanya bentuk varian bacaan dalam kasus ini, penentuan dalam menetapkan jenis, hukum dan tempat *waqf* dan *ibtidā'*-nya juga akan berbeda.

c) Masih dalam surat yang sama, di ayat ke-165, yang letak perbedaannya pada (ولو يرى). Qirā'āt 'Āṣim membacanya dengan *yā'*, yaitu *walau yarā* (bentuk *fi'l li al-gāib*). Berbeda dengan Imām Nāfi', ia membacanya dengan *tā'* (bentuk *fi'l*

li al-mukhāṭab), yaitu *walau tarā*. Dengan demikian, untuk ayat ini terjadi perbedaan, antara tempat yang dibaca *waqf* pada (العذاب) oleh versi *qirā'āt* tertentu, dengan versi *qirā'āt* lainnya yang membacanya secara *waṣl*.

d) Begitu juga kasusnya pada (يكفّر) pada ayat ke-271 dalam surat yang sama, yang menurut *riwāyah Ḥafṣ 'an ʿĀṣim* dibaca dengan *yā'* dan *raf' rā'* (*yukaffiru*). Sedangkan menurut *riwāyah Syu'bah 'an ʿĀṣim,* sama seperti bacaan Ḥafṣ, namun dengan menggunakan *nūn* [yang dalam Ilmu Sharaf disebut *fi'l li jam' al-mukallimīn,* atau *li al-mutakallim al-wāḥid al-mu'aẓẓam nafsah(u)*], yaitu *nukaffiru*. Sementara dalam qirā'āt Nāfi', kata tersebut juga dibaca menggunakan *nūn*, akan tetapi dengan *jazm rā',* yaitu *nukaffir* (نُكَفِّرْ). Berdasarkan perbedaan *qirā'āt* ini, maka menyebabkan adanya perbedaan *al-waqf* dan *ibtidā',* apakah harus berhenti membaca pada sebelum bacaan yang diperselisihkan tersebut, atau ayat ini dibaca secara utuh, tanpa berwaqaf.

e) QS. Āli 'Imrān [3]: 36, Imām Nāfi' dan *riwāyah Ḥafṣ 'an ʿĀṣim* membaca kata berikut (وضعت) dengan *fatḥ 'ain* dan *iskān tā'* (وَضَعَتْ /bentuk *fi'l li al-gāibah al-wāḥidah*). Lain halnya dengan riwāyāt Syu'bah, ia membacanya dengan *iskān 'ain* dan *ḍamm tā'* (وَضَعْتُ). Akibat adanya perbedaan *qirā'āt* ini, maka perbedaan jenis, hukum dan tempat juga terjadi pada (وضعتها أنثى), antara yang membacanya secara *waqf* dengan yang membacanya secara *waṣl.*

f) Selanjutnya, QS. al-An'ām [6]: 109, dalam hal ini Imām Nāfi' dan *riwāyah Ḥafṣ 'an ʿĀṣim* membacanya *annahā* (*fatḥ ḥamzah*), sementara *riwāyah Syu'bah 'an ʿĀṣim* membaca (

انّها) dengan *kasr ḥamzah*, yaitu *innahā*, sebagai *isti'nāf al-kalām.* Dengan ini, perbedaan antara kedua versi bacaan tersebut juga berakibat pada perbedaan *waqf* dan *ibtidā'*-nya.

g) Begitu juga dengan QS. al-A'rāf [7] pada ayat 26, yang berbunyi (لباس التقوى). Menurut qirā'āt Imām 'Āṣim, kata *libās* tersebut dibaca *raf' sīn,* sehingga menjadi seperti *libās(u) al-taqwā*. Berbeda dengan Imām Nāfi', ia membacanya dengan *naṣb sīn*, yaitu *libās(a) al-taqwā*. Dari kedua *qirā'āt* ini, letak waqaf dalam ayat ini juga berbeda, apakah dibaca berhenti bagi bacaan *raf'*, begitu juga dengan *waṣl* bagi bacaan *naṣb*.

h) QS. Yūnus [10]: 23, yang segi perbedaannya terletak pada (متاع الحياة الدنيا). Berdasarkan qirā'āt Nāfi' dan *riwāyah Syu'bah 'an Āṣim*, mereka membaca kata *matā'* dengan *raf' 'ain*, sehingga bunyinya seperti *matā'(u) al-ḥayāt al-dunyā*. Sedangkan menurut *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim*, ia membaca kata tersebut dengan *naṣb 'ain*, yaitu *matā'(a) al-ḥayāt al-dunyā.* Sebagaimana sebelumnya, kedua versi *qirā'āt* ini, antara bacaan *raf'*, dan *naṣb* menimbulkan perbedaan jenis dan hukum waqaf, apakah di tempat tersebut sebagai *ibtidā'*, ataukah terus dibaca tanpa berhenti (*waṣl*).

i) Dalam QS. Hūd [11]: 71 dinyatakan kata (يعقوب) pada ayat tersebut, sesuai dengan *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim* dibaca dengan *naṣb bā'*, sehingga bunyinya seperti *ya'qūb(a).* Sementara menurut bacaan versi riwāyāt Syu'bah dan qirā'āt Nāfi', harus dibaca dengan *raf' bā'*, yaitu *ya'qūb(u).* permasalahan dalam ayat ini adalah apakah harus *waqf* pada (…*bi Isḥāq*) dan *ibtidā'*kembali pada kata sesudahnya,

ataukah ayat ini harus dibaca secara utuh, tanpa berhenti. Hal itu tentunya berdasarkan perbedaan tinjauan dari versi masing-masing *qirā'āt*.

j) Berikutnya adalah QS. al-Naḥl [16]: ayat ke-12.[293] Menurut *riwāyāh Ḥafṣ 'an 'Āṣim,* versi bacaan yang dipegangi adalah untuk kata (النجوم) dan (مسخرات) dibaca dengan *marfū'*, yang berfungsi sebagai *mubtadā'* dan *khabar*. Akan tetapi, menurut bacaan dari *riwāyah Syu'bah 'an 'Āṣim* dan qirā'āt Nāfi', kedua kata tersebut dibaca dengan *manṣūb* (sebagai *'atf*), sama seperti *i'rāb* kata-kata sebelumnya. Versi *qirā'āt* pada kata yang berfungsi sebagai *mubtadā'* – *khabar* tentunya akan berbeda terhadap jenis, hukum serta tempat waqaf dengan versi *qirā'āt* yang berfungsi sebagai *'atf*.

k) Kata (قول الحقّ) dalam QS. Maryam [19]: 34, berdasarkan versi bacaan Imām Nāfi' harus dibaca dengan *raf' lām*, yaitu *qaul(u) al-ḥaqq*. Kata ini berfungsi sebagai *khabar* bagi *mubtadā' maḥżūf*, yang ungkapan tersebut semestinya seperti ini *hāżā al-kalām(u) qaul(u) al-ḥaqq* "*Pernyataan ini adalah perkataan yang benar*". Adapun menurut versi qirā'āt 'Āṣim, kata tersebut dibaca dengan *naṣb lām*, yaitu *qaul(a) al-ḥaqq,* yang berfungsi sebagai *maṣdar mu'akkad* bagi kalimat tersembunyi sebelumnya, yaitu *aqūlu qaul(a) al-ḥaqq*, "*Aku mengatakan perkataan yang sebenarnya*".

---

293 Redaksi lengkap ayat tersebut adalah:
وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Selain itu juga, semua redaksi lengkap ayat-ayat yang dicantumkan di sini, baik yang menjadi perbedaan di tengah ayat maupun di akhir ayat, dapat dilihat pada halaman lampiran.

l) QS. al-Ḥajj [22]: 25, pada bagian (سواء) dalam versi *riwāyah Ḥafṣ ʻan ʿĀṣim* dibaca dengan *naṣb ḥamzah* (*sawā(an)*), sementara *qirā'āt-qirā'āt* yang lainnya, termasuk Nāfi' dan Syu'bah, membacanya dengan *raf' ḥamzah* (*sawā(un)*) yang kedudukannya sebagai *khabar muqaddam* bagi kata yang terletak setelahnya (*mubtadā' muakhkhar*). Antara *raf'* dan *naṣb,* dalam hal ini, akan menimbulkankan adanya perbedaan dalam masalah penentuan dibaca *waqf* atau *waṣl* pada (للناس).

m) QS. al-Naml [27]: 51, kasus yang hampir serupa dengan pembahasan no. f sebelumnya, dalam pada ini qirā'āt Imām ʻĀṣim membaca kata ini dengan *fatḥ ḥamzah* (انّا). Sedangkan merujuk pada qirā'āt Imām Nāfi', kata tersebut dibaca dengan *kasr ḥamzah* (إنّا), yang berfungsi sebagai *isti'nāf*.

n) Hal serupa juga terjadi dalam QS. al-Ṭūr [52]: 28, pada ayat tersebut Imām ʻĀṣim membaca dengan *kasr ḥamzah,* yaitu (إنّه), yang di*i'rāb*-kan sebagai *isti'nāf al-kalām* (permulaan kalimat). Namun menurut qirā'āt Imām Nāfi' harus dibaca dengan *fatḥ ḥamzah* (أنّه) yang dimaknakan sebagai *lām al-ta'līl*. Sama seperti permasalahan di atas, perbedaan antara *kasr ḥamzah* dengan *fatḥ ḥamzah* menjadikan sebab adanya perbedaan dalam menetapkan tempat *waqf* dan *ibtidā'*.

o) Terakhir, kata (ربّ) dan (الرحمن) dalam QS. al-Naba' [78]: ayat 37. Berdasarkan versi qirā'āt ʻĀṣim, kedua kata tersebut dibaca dengan *khafḍ*, yaitu *rabb(i)…, al-raḥmān(i)*, yang menurut para ahli tata gramatika, jika dibaca demikian maka kedudukan kedua kata tersebut dalam hal

i'rāb adalah sebagai *badl –kull min kull-* dari kata *rabb(i)ka* pada ayat sebelumnya. Akan tetapi jika kedua kata tersebut dibaca dengan *raf'*, seperti halnya menurut bacaan Imām Nāfi', maka kedudukannya dalam *i'rāb* adalah sebagai *khabar* bagi *mubtadā' maḥżūf*, sehingga ungkapannya tersebut seperti ini: *huwa rabb(u)…. huwa al-raḥmān(u)*. Akibat adanya perbedaan ini, maka tempat waqaf yang menjadi perbedaan adalah pada (بينهما).

Penjelasan lebih detail mengenai perbedaan perspektif para ulama dalam memandang struktur susunan suatu kalimat serta pengaruhnya terhadap penafsiran ayat tersebut, kaitannya dengan perbedaan dalam menentukan jenis, hukum dan tempat *waqf* dan *ibtidā'*, akan diuraikan pada pembahasan berikutnya.

2. Di Akhir Ayat (*Ra's al-Āyāt*)

Adapun ayat-ayat yang dimungkinkan terjadi perbedaan waqaf sebagai pengaruh dari adanya variasi bacaan (*qirā'āt*), yang telaknya terdapat di akhir ayat (*ru'ūs al-āyāt*), dalam hal ini komparasi antara qirā'āt 'Āṣim dan qirā'āt Nāfi', adalah sebagai berikut:

Pertama, QS. al-Baqarah [2]: 139-140. Dalam ayat ini terjadi perbedaan bacaan pada (أم تقولون), apakah dibaca dengan bentuk *fi'l li al-mukhāṭab al-jam'* atau bentuk *li al-gāib al-jam'*. Imām Nāfi' dan *riwāyah Syu'bah 'an Āṣim* berpendapat bahwa hal itu harus dibaca dengan *yā'* , yaitu *am-yaqūlūna* (*istifhām munqaṭi'*). berbeda dengan *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim*, ia membacanya dengan *tā'*, sehingga berbunyi *am-taqūlūna* (*istifhām muttaṣil*/ungkapan pertanyaan yang masih berkaitan dengan kalimat sebelumnya).

Kedua, QS. Ibrāhīm [14]: 1-2, yang berkenaan dengan *i'rāb* kata 'Allāh' dalam ayat ini. Bagi qirā'āt Imām 'Āṣim, ia membaca *ism*

al-jalālah tersebut dengan *khafḍ,* yaitu (اللهِ), yang berfungsi sebagai *badl* dari kata pada ayat sebelumnya, yaitu (العزيزِ الحميدِ). Sedangkan menurut versi qirā'āt Imām Nāfi', *ism al-jalālah* tersebut harus dibaca *raf',* yaitu (اللهُ), sebagai *isti'nāf* atau *mubtadā'*.

Ketiga, QS. al-Mu'minūn [23]: 91-92. Sama seperti pembahasan di atas, dalam ayat ini juga menyangkut masalah *i'rāb* suatu kata, apakah sebagai *isti'nāf* (*mubtadā'*) atau sebagai *badl* dari kata pada ayat sebelumnya. Menurut qirā'āt Imām Nāfi' dan *riwāyah Syu'bah 'an Āṣim*, mereka membaca (عالمُ) dengan bentuk *raf'*. Sementara itu, *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim* membacanya dengan *khafḍ* (عالمِ).

Keempat, QS. al-Nūr [24]: 36-37, yang terjadi perbedaan pada kata (يسبح). Sesuai dengan keterangan *riwāyah Syu'bah 'an Āṣ im*, ia membacanya dalam bentuk *fi'l majhūl* (dengan *fatḥ bā'*), yaitu *yusabb(a)hu*. Di lain pihak, menurut versi bacaan Imām Nāfi' dan *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim,* kata tersebut dibaca dengan *kasr bā',* yaitu *yusabb(i)hu* (bentuk *fi'l ma'lūl*), yang subyeknya berada pada kata pertama di ayat sesudahnya.

Kelima, QS. al-Furqān [25]: 68-69. Berdasarkan *riwāyah Syu'bah 'an Āṣim*, kata (يضاعف) dibaca dengan *raf',* seperti ini *yuḍ ā'af(u)*, sebagai *isti'nāf al-kalām* atau permulaan kalimat. Akan tetapi, kata tersebut dibaca *jazm* (*yuḍā'af*) menurut qirā'āt Nāfi' dan *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim,* sehingga masih ada kaitan makna dan lafadz dengan ayat sesudahnya. Implikasi dari adanya perbedaan bacaan ini, apakah harus dibaca *waqf* atau dibaca *waṣl* kedua ayat tersebut.

Keenam, QS. Yāsīn [36]: 4-5. Dalam hal ini, versi *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim* membaca (تنزيل) dengan *naṣb lām*, yaitu *tanzīl(a)*. Berbeda dengan versi qirā'āt Imām Nāfi' dan *riwāyah Syu'bah 'an Āṣim*, kata tersebut menurut mereka dibaca *raf' lām*, yaitu *tanzīl(u)*, yang dalam

kedudukan *i'rāb*-nya bisa sebagai *mubtadā'* atau bisa juga menjadi *khabar*. Oleh karenanya, ayat ke-4 dalam surat ini terjadi perbedaan, apakah harus dibaca *waqf* ataukah harus dibaca *waṣl* dengan ayat sesudahnya, tentunya sesuai dengan pertimbangan secara lafadz dan pemaknaan versi *qirā'āt* masing-masing.

Ketujuh, QS. al-Ṣāffāt [37]: 125-126. Sama seperti pembahasan kedua di atas, pada ayat ini juga berkenaan dengan *ism al-jalālah* (ربّ-الله), apakah kedudukan *i'rāb*-nya sebagai *mubtadā'-khabar* (*raf'*) atau *badl* (*naṣb*). Jika menurut qirā'āt Nāfi' dan *riwāyah Syu'bah 'an Āṣim* sebagai *mubtadā',* maka versi bacaan *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim* adalah sebagai *badl* dari kata *aḥsan(a) al-khāliqīn* pada ayat sebelumnya.

Kedelapan, QS. al-Dukhān [44]: 6-7. Kata (ربّ) dalam ayat ini, berdasarkan versi qirā'āt Imām Nāfi' dibaca dengan *raf' bā'*, yaitu *rabb(u)*, yang dalam posisi *i'rāb*-nya bisa sebagai *mubtadā'* atau *khabar*. Namun, kata tersebut juga dibaca dengan *khafḍ bā'*, yaitu *rabb(i)*, yang kedudukannya sebagai *badl* atau *ṣifat* bagi kalimat pada ayat sebelumnya, menurut versi qirā'āt Imām 'Āṣim. Adanya perbedaan tinjauan linguistik ini mengakibatkan terjadinya perbedaan, apakah dua ayat ini dibaca *waṣl,* atau harus dipisah satu sama lain (*waqf*).

Kesembilan, QS. al-Ma'ārij [70]: 15-16. Pada ayat ini, *riwāyah Ḥafṣ 'an Āṣim* membaca (نزّاعة) dengan *naṣb tā'*, yaitu *nazza'at(an)*. Sedangkan sesuai dengan versi *riwāyah Syu'bah 'an Āṣim* dan qirā'āt Imām Nāfi', kata tersebut harus dibaca *raf' tā'*, sehingga bunyinya *nazza'at(un)*. Dengan demikian, adanya varian *qirā'āt* ini, maka jenis, hukum dan tempat yang diperselisihkan adalah pada kata sebelumnya, yaitu (لظى).

Sepuluh, QS. 'Abasa [80]: 24-25. Untuk kasus ini, kata (انّا) oleh *qirā'āt* Imām 'Āṣim dibaca dengan *fatḥ ḥamzah*, yaitu *annā*. Namun, kata tersebut harus bisa dibaca dengan *kasr ḥamzah,* yaitu *innā,*

sebagai *isti'nāf al-kalām,* menurut versi bacaan dari qirā'āt Imām Nāfi'. Begitu juga halnya dalam ayat ini, perbedaan bacaan antara yang membaca *kasr ḥamzah* dengan yang membacanya dengan *fatḥ ḥamzah* akan sangat mempengaruhi jenis, hukum dan tempat *waqf* dan *ibtidā.*

Terakhir, QS. al-Lahab [111]: 3-4. Menurut versi bacaan Imām 'Āṣim, kata (حَمَّالَةَ) dibaca dengan *naṣb tā'*, yaitu *ḥammālat(a)*. Sedangkan bacaan lainnya, termasuk Imām Nāfi', membacanya dengan *raf' tā'*, yaitu *ḥammālat(u)*. Dari kedua versi bacaan ini akan menimbulkan implikasi perbedaan dalam menentukan tempat waqaf, apakah kedua ayat ini harus dibaca secara terpisah (*waqf*) ataukah harus dibaca secara integral (*waṣl*), baik berdasarkan pertimbangan linguistik maupun pemaknaan ayat.

Berikut ini adalah rangkuman ayat-ayat yang terjadinya perbedaan tempat *al-waqf* dan *al-ibtidā',* baik yang terletak di tengah ayat maupun di akhir ayat, sebagai implikasi adanya varian bacaan antara qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi':

No	Di Tengah Ayat	Di Akhir Ayat
1	QS. al-Baqarah [2]: 119	QS. al-Baqarah [2]: 139-140
2	QS. al-Baqarah [2]: 125	QS. Ibrāhīm [14]: 1-2
3	QS. al-Baqarah [2]: 165	QS. al-Mu'minūn [23]: 91-92
4	QS. al-Baqarah [2]: 271	QS. al-Nūr [24]: 36-37
5	QS. Āli 'Imrān [3]: 36	QS. al-Furqān [25]: 68-69
6	QS. al-An'ām [6]: 109	QS. Yāsīn [36]: 4-5
7	QS. al-A'rāf [7]: 26	QS. al-Ṣāffāt [37]: 125-126
8	QS. Yūnus [10]: 23	QS. al-Dukhān [44]: 6-7
9	QS. Hūd [11]: 71	QS. al-Ma'ārij [70]: 15-16
10	QS. al-Naḥl [16]: 12	QS. 'Abasa [80]: 24-25
11	QS. Maryam [19]: 34	QS. al-Lahab [111]: 3-4

12	QS. al-Ḥajj [22]: 25	
13	QS. al-Naml [27]: 51	
14	QS. al-Ṭūr [52]: 28	
15	QS. al-Naba' [78]: 37	

Dari semua ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan perbedaan waqaf sebagai implikasi dari adanya perbedan *qirā'āt* ('Āṣim dan Nāfi') di atas, sebanyak 26 tempat inilah yang berhasil peneliti kumpulkan dari berbagai sumber referensi. Meskipun demikian, tidak menutup kemungkinan dalam penelitian-penelitian selanjutnya akan didapatkan dalam jumlah yang berbeda, sebab hasil ini merupakan murni dari penelitian individual. Dalam ruang lingkup penelitian yang lebih luas, yang mencakup seluruh ayat al-Qur'an, tentunya perlu dikaji secara mendalam dan komprehensif satu per-satu, ayat demi ayat, menurut tinjauan berbagai aspek disiplin ilmu. Hal tersebut dirasa tidak mungkin dilakukan secara individual, karenanya harus melibatkan para ahli berbagai bidang secara kolektif, seperti pakar linguistik, para mufassir, *qurrā'*, ulama ahli tajwīd, *al-waqf wa al-ibtidā',* dan *rasm (ḍabṭ) al-Qur'ān*, *muḥ addiṡīn,* pakar hukum Islam, para teolog, dan sebagainya.

B. Implikasi Perbedaan Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' Terhadap Hukum Waqaf: Analisis Gramatikal-Linguistik dan Penafsiran

Pada pembahasan ini, akan diuraikan secara komprehensif mengenai implikasi dari adanya ragam bacaan, khususnya antara qirā'āt 'Āṣim dan qirā'āt Nāfi', terhadap perbedaan para ulama dalam menetapkan jenis, hukum serta tempat *al-waqf* dan *ibtidā'* yang sesuai dengan analisis dari aspek gramatika-linguistik maupun dari aspek penafsiran menurut perspektif masing-masing *qirā'āt* tersebut.

Karena keterbatasan ruang, maka dalam penelitian ini hanya akan diuraikan beberapa ayat saja, baik untuk kasus terjadinya perbedaan pada tengah maupun di akhir ayat. Meskipun demikian, di bagian akhir pembahasan bab ini, penulis tetap akan memberikan komentar dan penilaian terhadap tanda waqaf untuk semua ayat-ayat di atas.

Sampel ayat yang akan dijadikan bahan kajian tersebut dalam penelitian ini adalah:

QS. al-Baqarah [2]: 119, terdapat perbedaan bacaan pada *rasm* (لا تسئل), yang menurut Muhammad Sālim Muḥaysin, termasuk dalam kategori *aṡar al-ʿāmil al-naḥwī* (pengaruh kedudukan kata),[294] sebagaimana redaksi ayatnya sebagai berikut:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

Kata yang digarisbawahi tersebut, berdasarkan qirā'āt Imām Nāfiʿ dibaca dengan *fatḥ tā'* dan *jazm lām*, dalam bentuk *binā' li al-fāʿil* atau kata kerja aktif-subyek, sehingga bunyinya adalah (لا تَسْئَلْ). Sementara bagi qirā'āt Imām ʿĀṣim, huruf *tā'* dan *lām* harus dibaca dengan harakat *ḍammah*, dalam bentuk *mabnī' li al-maf'ūl* atau kata kerja pasif, yaitu (لا تُسْئَلُ).[295]

---

[294] Muhammad Sālim Muḥaysīn, *al-Qirā'āt wa Aṡaruhā fi 'Ulūm al-'Arabiyyah*, Juz. II (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1984), hlm. 149. Bentuk perbedaan *qirā'āt* semacam ini merupakan jenis perbedaan *ṣarfi* yang terjadi dalam satu *uslūb al-rasm*.

[295] Muhammad Arwani al-Qudsī, *Faiḍ al-Barakāt fi Sabʿ al-Qirā'āt*, Juz. I, Cet. III (Kudus: Maktabah Mubarakah Ṭayyibah, 2014), hlm. 34. Juga, Abū ʿAmr ʿUṡmān ibn Said al-Dānī, *al-Taysīr fi al-Qirā'āt al-Sabʿ*, Cet. II (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1984), hlm. 76. Adanya perbedaan *qirā'āt* ini juga dinyatakan oleh Imām al-Syāṭibī dalam kitabnya *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fi al-Qirā'āt al-Sabʿ*, sebagaimana bunyi matan syairnya sebagai berikut:

وَ تُسْأَلُ ضَمُّوْا التَّاءَ وَ اللَّامَ حَرَّكُوا # بِرَفْعِ خُلُوْداً وَ هُوَ مِنْ بَعْدِ نَفْيِ لا

Menurut analisis tata gramatikal qirā'āt Nāfi', *lām* (لا) dalam ayat ini adalah *lām nahiyah*, sehingga berdasarkan konteks kedudukan kalimatnya harus dibaca *jazm* (ْ). Secara harfiah, kalimat ini dapat diartikan sebagai bentuk ekspresi larangan untuk menanyakan sesuatu: "*Janganlah engkau bertanya (tentang).....!*".[296] Sedangkan *khiṭāb* (sasaran perintah) yang dimaksud di sini adalah ditujukan kepada Nabi Muhammad saw.

Sementara itu jika dilihat dari analisis penafsiran, ungkapan ini bisa diinterpretasikan dengan dua kemungkinan:

Pertama, ungkapan tersebut merupakan bentuk larangan hakiki (*ḥaqīqah al-nahy*), bahwa Allah memerintahkan kepada Nabi saw untuk jangan bertanya tentang suatu perkara, yaitu menanyakan bagaimana keadaan orang-orang kafir yang diazab di dalam neraka Jahannam, yang kekal selamanya sebagai penghuni seburuk-buruk tempat tersebut.[297] Mereka yang dimaksud adalah orang-orang Yahudi, Nasrani dan kaum musyrik Arab, yang tidak mau beriman kepada Allah serta mengingkari akan kenabian dan kerasulan Muhammad saw. Mereka tetap dalam keadaan seperti ini sampai mereka mati dalam kekafiran. Atas dasar itulah, sesuai dengan janji Allah, mereka dihukum dengan azab yang sangat pedih di dalam

---

Lihat, Abdul Fattāh Abdul Ghanī al-Qāḍī, *al-Wafi fi Syarḥ al-Syāṭibiyyah fi al-Qirā'āt al-Sab'*, Cet. V (Jeddah: Maktabah al-Sawadī li al-Tauzī', 1999), no. 35, hlm. 209. Memperkuat adanya perbedaan ini, Ibn al-Jazarī juga menungkapkan dalam uraian syairnya:

..... تُسْئَلُ # لِلضَّمِّ فَافْتَحْ وَاجْزِ مَنْ (إ)ذ (ظَ)لَّلُوا

Baca, Ibn al-Jazarī al-Dimasyqī, *Syarḥ Ṭayyibah al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* Cet. II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2000), hlm. 183.

296 Abdul Laṭīf al-Khaṭīb, *Mu'jam al-Qirā'āt*, Juz. I, Cet. I (Damaskus: Dār Sa'ad al-Dīn, 2002), hlm. 211.

297 Abū Manṣūr al-Azharī Muhammad ibn Ahmad, *Kitāb Ma'anī al-Qirā'āt*, Juz. I, Cet. I (Riyādh: t.tp, 1991), hlm. 171.

neraka.[298]

Dalam hal ini, al-Ṭabari (w. 310 H) menambahkan bahwa ungkapan tersebut bermakna sebagai berikut:

إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا لتبلغ ما أرسلت به ، لا لتسأل عن أصحاب الجحيم ، فلا تسأل عن حالهم !

"Sesungguhnya Kami telah mengutus engkau (wahai Muhammad) dengan sebenar-benarnya, sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, untuk menyampaikan risalah yang telah Aku wahyukan kepadamu, bukan untuk menanyakan tentang para penghuni neraka Jahannam. Oleh sebab itu, janganlah kamu bertanya tentang bagaimana keadaan mereka! ".[299]

Penjelasan di atas diperkuat dengan adanya keterangan hadis tentang *sabab al-nuzūl* ayat ini, yang berisi teguran Allah kepada Nabi Muhammad saw dalam hal pertanyaan mengenai keadaan penghuni neraka dan memperhatikan musuh-musuh-Nya.[300]

---

298 Hal ini sesuai dengan konteks *khiṭāb* dalam lanjutan ayatnya (QS. al-Baqarah [2]: 120), yaitu

(و لن ترضى عنك اليهود و النصارى حتى تتبع ملتهم).

Baca, Muhammad Sālim Muḥaysīn, *al-Mugnī fi Taujīh al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah,* Juz. I, Cet. III (Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1993), hlm. 183.

299 Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Juz. I (Kairo: Ḥajar li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-I'lān, 2001), hlm. 644.

300 Ada berbagai redaksi hadis *sabab al-nuzūl* yang berkenaan dengan ayat ini, di antaranya:

أ- عن موسى بن عبيدة عن محمد بن كعب القرظي قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليت شعري ما فعل أبواي؟ ليت شعري ما فعل أبواي؟ ليت شعري ما فعل أبواي؟» ثلاثا ، فنزلت:(إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تَسأل عن أصحاب الجحيم) ، فما ذكرهما حتى توفاه الله.

Kedua, larangan tersebut berbentuk kiasan (*majāzī*), yaitu sebagai ungkapan untuk menggambarkan kedahsyatan dan kengerian (*tafkhīm*) siksa yang ditimpakan kepada penduduk penghuni neraka akibat kekafiran mereka. Atas dasar kedahsyatan azab itulah, orang yang ditanya (*al-mas'ūl*) seakan-akan tidak sanggup menggerakkan lidahnya untuk mengilustrasikannya, atau para pendengar (*al-sāmi'*) tidak akan mampu mendengar cerita tersebut. Oleh karenanya, Nabi saw dan umatnya dilarang untuk menanyakan perkara ini.[301] Dalam pada itu, nisbah *ta'ẓīm* ini bisa ditujukan kepada orang yang menjawab (*al-mujīb*), atau bisa juga untuk si penanya (*al-mujāb*), namun bukan sebagai larangan hakiki.[302] Ungkapan seperti ini

ب- ما رُوي عن ابن عبّاس أنّ النبي صلى الله عليه و سلّم سَألَ : أيّ أبويه كان أحدث موتاً ، و أراد أن يستغفر له ، فأنزل الله –هذه الأية .

Lihat, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ahmad al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl,* Juz. I, hlm. 21, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, versi 3.61, 2007. Imām al-Suyūṭi dalam tafsirnya memberikan komentar bahwa hadis pertama tersebut merupakan *hadis mursal*, sedangkan yang hadis terakhir termasuk *hadis mu'ḍal,* dan sanad kedua-duanya berstatus lemah (*ḍa'īf al-isnād*). Baca, Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manṡūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'ṡūr*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 271. Sebab, menurut catatan sejarah, kedua orang tua Nabi saw termasuk orang-orang yang mentauhidkan Allah (*muwaḥḥidīn*) pada zamannya, sebelum diangkatnya Muhammad sebagai pembawa risalah Islam, dan mati tetap dalam keadaan beriman walaupun masa itu masih disebut zaman jahiliyyah. Oleh karenanya, tidak mungkin keduanya disiksa di dalam neraka. Pendapat inilah yang dipegangi oleh Waliyuddin al-Irāqī, al-Suyūṭī, al-Sakhāwī, al-Rāzī, dan Abū Ḥanīfah. Lihat keterangannya dalam Syihābuddīn Maḥmūd ibn 'Abdillāh al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṡānī*, Juz. I (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabiy, t.th), hlm. 371.

301 Baca, Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Juz. IV, Cet. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 33. Juga, Nasiruddīn Abdullāh ibn 'Umar al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 392.

302 Muhammad Sālim Muḥaysīn, *al-Qirā'āt wa Aṡaruhā fi..*, Juz. II, hlm.

sering ditemukan dalam percakapan orang-orang Arab sehari-hari, misalnya, jika ditanya tentang seseorang yang sedang dalam keadaan sangat menderita, maka akan dijawab: "*Jangan kamu tanyakan hal itu!*". Perintah untuk melarang bertanya ini menggambarkan betapa besar penderitaan yang sedang dialami seseorang tersebut, sehingga tidak bisa diungkapkan melalui kata-kata.[303]

Berdasarkan analisis linguistik dan penafsiran dari versi qirā'āt Imām Nāfi' ini, maka jenis berhenti membaca pada (وَ نَذِيْراً) termasuk *al-waqf al-kāfi*',[304] sehingga derajat hukumnya adalah dianjurkan untuk berhenti (*waqf*) di tempat tersebut, dan memulai bacaan lagi (*ibtidā'*) pada *walā tas'al 'an....dan seterusnya*. Sebab, secara analisis gramatikal, sampai pada *wa-naẓīr(an)* kalimat tersebut sudah sempurna, karena sudah memenuhi standar *jumlah mufīdah* (struktur kalimat sempurna),[305] namun dari segi makna masih ada kaitan

180.

303 Dalam hal ini, Abū 'Alī al-Fārisī sedikit memberikan catatan, bahwa jika (لا) dalam ungkapan ini berbentuk *nahy*, maka sesuai analisis linguistik, kata jawabnya lebih cocok dimulai dengan menggunakan *fā',* yaitu (فلا تسأل), bukan dengan huruf *wāw*. Penjelasannya adalah jika ada pernyataan yang terletak sebelumnya yang digunakan sebagai alasan (*'illah*) untuk melarang bertanya, maka digunakan *fā'* sebagai jawabnya. Dalam konteks ayat ini, lanjut al-Farisī, pernyataan tentang berita risalah kenabian sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan adalah bukan dan tidak bisa dijadikan alasan dilarangnya bertanya tersebut, sebab keduanya tidak memiliki korelasi yang jelas. Lihat, Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Abd al-Gaffār al-Fārisī, *al-Ḥujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah,* Juz. II, Cet. I (Beirut: Dār al-Ma'mūn li al-Turāṡ, 1984), hlm. 217.

304 Lihat, Abī Abdillah Muhammad ibn Ṭaifūr al-Sajāwindī, *'Ilal al-Wuqūf,* Juz. I, Cet. II (Riyādh: Maktabah al-Rusyd, 2006), hlm. 233. Abū 'Amr 'Uṡmān ibn Said al-Dānī al-Andalūsī, *al-Muktafā fī al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jallā,* Cet. II (Beirut: Muassasah al-Risālah: 1987), hlm. 172-173.

305 *Jumlah mufīdah* adalah kalimat sempurna yang telah memenuhi

dengan kalimat lanjutannya.

Adapun bagi yang membaca dengan *raf'* *lām* pada kata (تسئلُ), yang merupakan bacaan jumhur *qurrā'*, termasuk Imām 'Āṣim, maka (لا) yang terletak sebelumnya tersebut merupakan *lām nāfiyah*.[306] Kalimat ini (*walā tus'alu 'an aṣḥāb al-jaḥīm*) juga berfungsi sebagai kalimat *khabar* (predikat), sebagaimana kalimat-kalimat sebelumnya.[307]

Selanjutnya, dari segi pemaknaan, ayat ini bisa dijelaskan menjadi dua kemungkinan:

Pertama, bentuk *raf'* pada *lā tus'alu* pada ayat ini berarti (لَسْتَ تُؤَاخَذُ بهم), yaitu: "*Engkau tidak disiksa akibat perbuatan mereka*".[308]

---

kriteria adanya subyek (*fā'il*), predikat (*fi'l*) dan obyek (*maf'ūl bih*). Dalam ayat ini, kata (أرسلنا) berfungsi sebagai predikat (*fi'l māḍī*), (نا) sebagai subyek (*ḍamīr fā'il*), dan (ك) sebagai obyek (*ḍamīr maf'ūl bih*), sedangkan kalimat (بالحقّ بشيراً و نذيراً) hanya sebagai keterangan pelengkap (*ḥāl*). Baca, Maḥmūd Ṣāfi, *al-Jadwal fi I'rāb al-Qur'ān wa Ṣarfihi wa Bayānihi,* Juz. I, Cet. III (Beirut: Dār al-Rasyid, 1995), hlm. 248.

306 Ibn al-Jazarī, *Taqrīb al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2002), hlm. 126. Juga, Maḥmūd Sulaimān Yāqūt, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm*, Juz. I (Iskandariyah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, t.th), hlm. 204.

307 Pernyataan *khabar* dalam bentuk *raf'* ini juga dinyatakan dalam ayat-ayat lainnya, seperti QS. al-Baqarah [2]: 272

(لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ),

atau QS. al-Maidah [5]: 99

(مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ).

Lihat. al-Ḥasan ibn 'Abd al-Ghaffār al-Fārisī, *al-Ḥujjah li...*, Juz. II, hlm. 216.

308 Penafsiran semacam ini pada dasarnya ingin menyatakan bahwa Nabi saw tidak ikut disiksa di dalam nereka akibat kekafiran orang-orang Yahudi, Nasrani dan musyrik Arab, sehingga mereka mati tetap dalam keadaan tersebut. Baca Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Asyur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz. I (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr,

Berdasarkan analisis pemaknaan seperti ini, maka derajat berhenti membaca pada (وَ نَذِيْراً) juga termasuk waqaf *kāfi*'.[309] Tinjauan ini juga diperkuat dengan qirā'āt Abdullāh ibn Mas'ūd yang membacanya (ولن تسأل) dan qirā'āt Ubay ibn Ka'ab, yaitu (وما تسأل), yang keduanya menunjukkan pemisah antar kalimat atau *inqiṭā' al-kalām*. Selain itu, huruf *wāw* pada *(wa)lā tus'alu* tersebut diposisikan sebagai *waw isti'nāf*, sehingga kalimat ini kedudukannya sebagai *ibtidā'*, yang secara lafadz terpisah dengan kalimat sebelumnya.[310]

Kedua, bentuk *raf'* pada *lā tus'alu* tersebut dapat juga bermakna (غير مسؤول), yang berfungsi sebagai *ḥāl* yang *ma'ṭūf* pada kalimat (بَشِيْراً وَ نَذِيْراً), sehingga maknanya adalah seperti yang diungkapkan oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya berikut:

يا محمد إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ، فبلغت ما أرسلت به ، وإنما عليك البلاغ والإنذار ، ولست مسئولا عمن كفر بما أتيته به من الحق ، وكان من أهل الجحيم.

"Sesungguhnya Kami mengutus engkau, wahai Muhammad! dengan sebenar-benarnya sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, maka engkau menyampaikan risalah yang telah aku wahyukan kepadamu. Sesungguhnya tugas dan kewajibanmu hanya menyampaikan dan memperingatkan, sehingga kamu tidak bertanggungjawab atas (siksa yang diterima akibat) kekafiran orang-orang yang mengingkarimu, yaitu mereka akan menjadi penghuni neraka Jahannam".[311]

1984), hlm. 692.

309 Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi..*, hlm. 111.

310 'Uṡmān ibn Said al-Dāñi, *al-Muktafā fi al-Waqf..*, hlm. 173. Juga, Yaḥyā ibn Zayyād al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, Juz. I, hlm. 57, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, versi 3.61, 2007.

311 Pendapat ini juga didukung dengan adanya keterangan hadis *sabab*

Penafsiran seperti ini sebenarnya ingin menyatakan bahwa Nabi saw tidak bertanggungjawab atas akibat perbuatan orang-orang kafir yang menolak dan mengingkari risalah *ilāhi* sehingga mereka harus mendapatkan siksa di dalam neraka. Sebab tugas dan kewajiban Nabi saw hanya menyampaikan kepada manusia apa yang diperintahkan oleh Allah atasnya. Adapun urusan apakah mereka mau beriman atau tidak, serta bagaimana balasan yang akan mereka terima nanti di akhirat, semuanya menjadi urusan Allah, bukan lagi tanggungjawab Nabi saw, sebagaimana yang dinyatakan oleh ayat-ayat yang lain, misalnya QS. Āli 'Imrān [3]: 20, QS. al-Ra'd [13]: 40, QS. al-Nūr [24]: 54, dan sebagainya.

Berdasarkan analisis linguistik dan penafsiran semacam ini, maka jenis *waqf* di tempat (وَ نَذِيْراً) dan *ibtidā'* pada (و لا تسأل) adalah *ḥasan*,[312] yang hukumnya sangat tidak dianjurkan untuk berhenti dan memulai di tempat tersebut. Hal ini dikarenakan, menurut analisis *qirā'āt* ini, huruf *wāw* pada kalimat ayat ini berfungsi sebagai *wāw 'atf*, sehingga keduanya masih ada keterkaitan yang kuat baik secara lafadz maupun makna.

Berikutnya, kasus adanya perbedaan dalam menentukan jenis, hukum dan tempat waqaf, akibat adanya varian *qirā'āt,* yaitu antara yang dibaca dengan *fi'l māḍī* atau *fi'l amr* yang terjadi dalam satu *uslūb rasm,* terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 125, yang redaksinya

---

al-nuzūl ayat ini, yaitu:

[أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: لو أنزل الله بأسه باليهود لآمنوا فأنزل الله تعالى (وَلا تُسئَلُ عَن أَصحابِ الجَحيمِ) ما رُوي]

Lihat, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ahmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl,* Juz. I, hlm. 21.

312 Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi..*, hlm. 111. Juga, Abū Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Ismail al-Naḥās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf,* Cet. I (Riyādh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1992), hlm. 77.

sebagai berikut:

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

Kata yang digarisbawahi di atas, oleh qirā'āt Imām 'Āṣim dibaca dengan *kasr khā'*, dalam bentuk *fi'l amr* atau kalimat imperatif, yaitu (اتخِذوا). Berbeda dengan qirā'āt Imām Nāfi' yang membacanya dengan *fatḥ khā'*, dalam bentuk *fi'l māḍī* (kata kerja masa lampau, *perfektum*), dari *maṣdar* katanya *ittikhāż,*[313] sehingga bunyinya menjadi (اتخَذوا).[314]

---

313 Kata (الاتخاذ) merupakan bentuk wazan *ifti'āl* dari asal kata (الأخذ), yang secara *lugawī* bermakna mengolah sesuatu dan menghasilkannya, *ḥauz al-syai' wa taḥṣīluhu*. Ada juga yang mengartikannya sebagai kebalikan dari memberi (*khilāf al-'aṭā'*), yaitu meminta, ada juga mengartikannya mencapai sesuatu (*al-tanāwul*). Bentuk wazan *ittikhāż* ini, sama halnya dengan kata *ja'ala*, termasuk jenis kata kerja *muta'addī*, yang memerlukan dua obyek, seperti yang ditunjukkan dalam ayat ini. Contoh lain, misalnya QS. al-Māidah [5]: 51

(يأيّها الذين ءامنوا لا تتخذوا اليهود و النصرى أولياء).

Baca, Muhammad Sālim Muḥaysīn, *al-Qirā'āt wa Aṡaruhā fi..*, Juz. I, hlm. 315.

314 Lihat, Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab'ah fi al-Qirā'āt*, taḥqīq. Syauqī Ḍa'īf (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1972), hlm. 169. Juga, Ibn al-Jazarī, *Taḥbīr al-Taisīr fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* Juz. I, Cet. I (Oman: Dār al-Furqān, 2000), hlm. 294. Adanya perbedaan antara kedua versi *qirā'āt* ini juga dinyatakan oleh Imām al-Syāṭibī dalam untaian matan syairnya:

(..... # واتخذوا بِالْفَتْحِ عَمَّ وَ أَوْغَلاَ).

Lihat keterangan *syarḥ*-nya dalam, Abdurrahmān ibn Ismail ibn Ibrahim, *Ibrāz al-Ma'ānī min Ḥirz al-Amānī fi al-Qirā'āt al-Sab' li al-Syāṭ ibī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t.th), no. 482, hlm. 345. Di lain tempat, Ibn al-Jazarī juga ikut menyebut adanya perbedaan bacaan ini dalam uraian matan syairnya, seperti berikut:

Bagi qirā'āt Imām 'Āṣim, kalimat tersebut pada dasarnya ingin dimaknai sebagai bentuk imperatif (*amr*), yang *khiṭāb* perintahnya ditujukan kepada Nabi Muhammad dan umatnya, sehingga ungkapannya menjadi (و قلنا اتخذوا من .....).[315] Hujjah yang digunakan adalah hadis tentang *sabab al-nuzūl* ayat ini, yang secara pemaknaan menguatkan versi *qirā'āt* ini. Riwayat tersebut berkenaan dengan kisah 'Umar ibn Khaṭṭāb (w. 23 H) yang meminta kepada Nabi saw agar bersedia menjadikan *maqām Ibrahim*[316] sebagai tempat shalat,

(واتخذوا بِالْفَتْحِ كَمْ أَصْل ..... # .....).

Baca, Muhammad Sālim Muḥaysīn, *al-Hādī Syarḥ Ṭayyibah al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirā'āt wa Taujīhihā,* Juz. II, Cet. I (Beirut: Dār al-Jiyl, 1997), hlm. 54-55.

315 Menurut catatan analisis al-Rāzī, *khiṭāb* kalimat ini bisa ditujukan kepada: a) Bani Israil, yang di*ma'ṭūf*-kan pada ayat 122 sebelumnya, yaitu:

(اذكروا نِعْمَتِي التي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى العالمين),

b) Nabi Ibrahim dan keturunannya, yang di*ma'ṭūf*-kan pada kalimat sebelumnya dalam ayat ini juga, sehingga bentuk ungkapannya

(و قال الله لإبراهيم و ذريته ثوبوا إلى.....),

atau c) Nabi Muhammad saw dan umatnya, sehingga kalimat ini menjadi *kalām i'tirāḍiyyah* (kalimat pengalihan) yang disisipkan dalam sebuah wacana kisah Ibrahim. Pendapat terakhir inilah yang banyak dipegangi para ulama. Lihat, Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Juz. IV, hlm. 52-53.

316 *Maqām* (مقام) secara harfiah berarti tempat berdiri. *Maqām Ibrahim* adalah sebuah batu tempat beliau berdiri dahulu ketika membangun Ka'bah. Sebagian ulama ada yang mengatakan bahwa *maqām Ibrahim* adalah seluruh arah di mana Ka'bah itu mengarah, yaitu seluruh Masjid al-Haram. Namun, pendapat yang memahami istilah itu sebagai satu tempat yang ditandai oleh sebuah batu bekas telapak kedua kaki Nabi Ibrahim, di mana beliau diperintahkan shalat, adalah pendapat yang dipilih. Dulu, batu itu diletakkan berdempetan dengan Ka'bah, kemudian 'Umar ibn Khaṭṭāb menempatkannya di tempat yang sekarang ia berada. Baca, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2007),

sebagaimana keterangan berikut:

ما روي عن عمر أنه قال: وافقت ربي في ثلاث ، فذكر منها وقلت: يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخذ بيد عمر فقال : «هذا مقام إبراهيم»، فقال عمر : أفلا نتخذه مصلى (أي أفلا نؤثره لفضله بالصلاة فيه تبركاً به وتيمناً بموطىء قدم إبراهيم) ؟ فقال : «لم أومر بذلك». فلم تغب الشمس حتى نزلت هذه الأية (اتخِذوا من مقام إبراهيم مصلّى) .

"Diriwayatkan dari 'Umar, ia menceritakan: Tuhan telah mengabulkan (permintaanku) terhadap tiga hal, di antaranya adalah ketika ia berkata kepada Nabi saw: ya Rasulullah! sekiranya engkau jadikan maqām Ibrahim sebagai tempat shalat. Dalam riwayal lain, sambil memegang tangan Umar, Nabi saw bersabda: Inilah tempat maqām Ibrahim! Maka Umar berkata: Mengapa tidak kita jadikannya saja sebagai tempat shalat? Nabi pun menjawab: Aku belum diperintahkan, hingga belum sampai tenggelam matahari turunlah ayat ini".[317]

Kejadian cerita ini bermulai ketika dahulu kaum muslimin enggan untuk melaksanakan shalat di belakang *maqām Ibrahim*, karena mereka tidak ingin ada sesuatu yang menghalanginya, atau membatasinya dengan Ka'bah. Karena mereka ingin melihat langsung dengan mata kepala dinding Ka'bah. Keengganan itu

---

hlm. 320.

317 Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ,* Juz. I, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1993), hlm. 551. Juga, al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz. I, Cet. I (Riyādh: Maktabah al-Abikan, 1998), hlm. 318-319.

menjadikan arah di mana *maqām Ibrahim* berada seringkali terlihat kosong dari aktivitas ibadah. Melihat hal itu, 'Umar ibn Khaṭṭāb mengusulkan kepada Nabi saw agar arah di mana *maqām* itu berada dibenarkan pula untuk menjadi tempat shalat. Oleh karena itu, ayat ini diturunkan sebagai bentuk pengabulan dan realisasi terhadap keinginan 'Umar tersebut. Bahkan kini, tempat itu menjadi 'rebutan' para pengunjung Masjid al-Haram.

Dengan demikian, berdasarkan analisis linguistik dan penafsiran menurut versi bacaan 'Āṣim ini, maka jenis *al-waqf* pada (وَ أَمْنًا) adalah *waqf tāmm,*[318] sehingga hukumnya diharuskan berhenti membaca di tempat tersebut. Sebab, antara kalimat ini dengan kalimat sesudahnya sudah tidak ada lagi keterkaitan baik secara lafadz maupun pemaknaan. Selain itu, huruf *wāw* pada kalimat tersebut diposisikan sebagai *wāw isti'nāf*, sehingga tempat *al-ibtidā'*nya yang sesuai adalah pada tempat (... واتخِذوا).

Adapun bagi qirā'āt Imām Nāfi' yang membacanya dengan bentuk *fi'l māḍi*, maka dari segi tinjauan *i'rāb*-nya bisa di*ma'ṭūf*kan kepada kata (جعلنا), atau kepada *ḍamīr mukhāṭab* pada (... و إذْ).[319] Jika dilihat dari bentuk bacaannya, versi *qirā'āt* ini sebenarnya hanya ingin menginterpretasikan ayat tersebut sebagai pemberitaan (*akhbār*) tentang kisah orang-orang beriman pada masa Nabi Ibrahim bahwa mereka menjadikan *maqām Ibrāhīm* sebagai tempat beribadah, sehingga tafsiran ayat ini berupa:

---

318 Lihat, Abū Bakar Muhammad ibn Qāsim ibn Basysyar al-Anbārī, *Kitāb Īḍāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Kitāb Allāh 'Azza wa Jallā,* Juz. I (Damaskus: Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, 1971), hlm. 532. Bandingkan, Muhammad ibn Ṭaifūr al-Sajāwandī, *Kitāb al-Waqf wa al-Ibtidā',* Cet. I (Oman: Dār al-Manāhij, 2001), hlm. 135.

319 Syamsuddīn al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Juz. II (Riyādh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), hlm. 111.

و اذُكر يا محمّد !حين جعلنا البيتَ مثابةً للناس و أمْنًا , و اذُكر ايضاً حين اتّخذ الناس مِنْ مقام إبراهيم الذي وسم به لاهتمامه به و إسكان ذريته عنده قبلةً يصلون إليها ، و اذُكر حين عهدنا إلى إبراهيم .....

"Dan ingatlah wahai Muhammad! ketika Kami menjadikan menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman, dan ingatlah juga ketika orang-orang menjadikan maqām Ibrahim sebagai tempat arah shalat, dan ingatlah pula ketika Kami perintahkan kepada Ibrahim.....(dan seterusnya)".

Semua pernyataan tersebut diungkapkan dengan bentuk *khabar*, yang menurut Makkī al-Qīsiy, berfungsi sebagai *tanbīh* dan *tażkīr* bagi Nabi saw.[320] Dari semua itu, salah satu bagian pentingnya adalah tentang bagaimana dahulu pengikut Nabi Ibrahim dan anak cucunya menjadikan *maqām Ibrāhīm* sebagai sarana untuk beribadah, sehingga dalam hal ini, Nabi saw perlu diingatkan tentangnya.

Dengan demikian, berdasarkan analisis versi *qirā'āt* ini, maka berhenti membaca atau *waqf* di tempat (وَ أمْنًا) dan memulai bacaan atau *ibtidā'* pada (واتخَذوا) dalam ayat ini termasuk jenis *ḥasan*,[321] yang hukumnya sangat tidak dianjurkan untuk berhenti dan memulai bacaan di tempat tersebut. Hal ini dikarenakan antara kalimat sebelum dan sesudahnya masih dalam kesatuan *jumlah*, yang masih ada hubungan yang kuat baik dari segi lafadz maupun makna. Dengan kata lain, semua anak kalimat yang terdapat dalam ayat ini masih merupakan kesatuan wacana yang utuh (yaitu kisah tentang

[320] Abū Muhammad Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qīsiy, *al-Kasyf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilalihā wa Ḥijajihā,* Juz. I, Cet. III (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1984), hlm. 263.

[321] Abū Bakar al-Anbārī, *Īḍāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā'..,* Juz. I, hlm. 532. Juga, Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi..*, hlm. 112.

Nabi Ibrahim, dari ayat 124-134), sehingga perlu diintegralkan satu sama lain.

Contoh berikutnya yang akan dibahas mengenai perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'*, sebab adanya pengaruh varian *qirā'āt* adalah QS. al-A'rāf [7]: 26, yaitu:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

Dari segi perbedaan bacaan, qirā'āt Imām 'Āṣim membaca kata yang digarisbawahi tersebut dalam ayat ini dengan bentuk *raf'*, yaitu (لباسُ التقوى). Di sisi lain, menurut versi qirā'āt Imām Nāfi', kata tersebut harus dibaca dengan bentuk *naṣb,*[322] yaitu (لباسَ التقوى) .

Adapun dari segi analisis *i'rāb*, bagi yang membacanya dengan *naṣb*, yaitu qirā'āt Imām Nāfi', maka kedudukannya kata *libās(a) al-taqwā* dalam hal ini adalah juga sebagai obyek (*maf'ul 'sālis*) yang di*ma'ṭūf*-kan kepada *libās(an)* dan *rīsy(an),* yang *'āmil*-(subyek dan predikat)nya adalah *anzalnā,* sehingga bentuk ungkapan ayat ini

---

[322] Abū Ja'far Ahmad ibn 'Alī al-Anṣārī, *Kitāb al-Iqnā' fī al-Qirā'āt al-Sab',* Juz. II, Cet. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H), hlm. 646. Bandingkan, Muhammad Ḥabasy, *al-Syāmil fī al-Qirā'āt al-Mutawātirah,* Cet. I (Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭayyibah, 2001), hlm. 193. Adanya perbedaan antara kedua *qirā'āt* ini juga dinyatakan dalam matan syair al-Syāṭibī:

(ولِبَاسُ التَّقْوِ فِي حَقِّ نَهْشَلاَ # .....).

Baca *syarh*-nya dalam, Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Muhammad al-Sakhāwī, *Kitāb Fatḥ al-Waṣīd fī Syarḥ al-Qaṣīd,* Juz. IV (Beirut: Maktabah al-Rusyd, t.th), hlm. 923. Hal itu juga disebutkan oleh Ibn al-Jazarī dalam untaian syairnya:

(لِبَاسَ التَّقْوِ نَلْ حَقَّ فَتًى # .....).

Lihat, Muhammad Sālim Muḥaysin, *al-Muhażżab fī al-Qirā'āt al-'Asyr wa Taujīhihā min Ṭarīq Ṭayyibah al-Nasyr,* Juz. I (Kairo: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāṡ, 1969), hlm. 236.

adalah berupa:

(أنزلنا عليكم لباساً و ريشاً ، و أنزلنا لباسَ التقوى).

Sedangkan *ism isyārah* atau kata ganti petunjuk (ذلك), diposisikan sebagai *mubtadā'*, dengan *khabar*-nya (خيرٌ).[323]

Sementara itu, dari aspek penafsiran, menurut versi *qirā'āt* ini, ayat tersebut dapat diinterpretasikan seperti berikut:

«يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباسًا يواري سوءاتكم وريشًا ولباس التقوى»، هذا الذي أنزلنا عليكم من اللباس الذي يواري سوءاتكم، والريش، ولباس التقوى خير لكم من التعرّي والتجرد من الثياب في طوافكم بالبيت، فاتقوا الله والبسوا ما رزقكم الله من الرياش، ولا تطيعوا الشيطان بالتجرد والتعرّي من الثياب، فإن ذلك سخرية منه بكم وخدعة

"Hai anak Adam! sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu, dan pakaian indah untuk perhiasan serta pakaian taqwa[324]. Pakaian

---

323 Muhammad ibn 'Alī al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannai al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*, Juz. III, hlm. 25, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, versi 3.61, 2007.

324 Para ulama berbeda pendapat tentang tafsir atau makna dari kata *libās al-taqwā* dalam ayat ini. Sebagian ulama yang mengartikannya "*al-ḥayā'*" (malu), ada juga yang memaknainya "*al-īmān*", atau "amal shaleh". Selain itu, ada juga mufassir yang memafsirkan kata tersebut "takwa kepada Allah", atau "*al-wara'*", namun ada juga yang menafsirkannya "bermuka manis dan senyum ketika bertemu orang lain", dan lain sebagainya. Baca selengkapnya dalam Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*, Juz. III (Riyādh: Dār Ṭayyibah, 1999), hlm. 400-401.

yang telah kami berikan untuk menutup auratmu, perhiasan, dan pakaian taqwa ini merupakan yang terbaik bagi kalian daripada tanpa berpakaian (telanjang) ketika tawaf di Ka'bah. Oleh karenanya, bertakwalah kepada Allah dan pakailah perhiasan yang telah dianugerahkan kepada kalian, serta jangalah mengikuti syaitan yang telanjang (tanpa berpakaian), sesungguhnya hal itu hanya akan menjadi ejekan dan tipuan belaka".

Dengan demikian, berdasarkan analisis gramatikal dan pemaknaan menurut *qirā'āt* ini, maka hukumnya tidak boleh berhenti membaca di tempat (ريشاً), atau derajat *waqf ḥasan*.[325] Sebab, *wāw* pada kata sesudahnya tersebut, yakni*wa-libās(a) al-taqwā,* merupakan *wāw 'atf* (kata penghubung), sehingga tidak boleh memotong antara subyek dan obyek dalam satu kalimat.

Bagi qirā'āt Imām 'Āṣim yang membaca kata *wa-libās(u) al-taqwā* dalam bentuk *raf'*, maka secara analisis *i'rāb*, kata *libas(u) al-taqwā*, menurut pakar linguistik dari kalangan ulama Baṣrah, kedudukannya sebagai *mubtadā'*, dan "*żālika-khair(un)*" sebagai *khabar*-nya. Namun menurut ahli bahasa kalangan Kufah, yang berposisi sebagai *khabar* hanya "*khair(un)*",[326] sedangkan kata tunjuk atau *ism isyārah*, "*żālika*", tersebut hanya sebagai *ṣifat,* atau *badl,* atau *na'at* dari kata *libās(u) al-taqwā*, sehingga bentuk ungkapannya berupa: (ولباسُ التقوى المشار إليه خيرٌ).[327] Selain itu, huruf *wāw* dalam

---

[325] Sesuai dengan versi *qirā'āt* ini, tempat yang bagus untuk melakukan *al-waqf* adalah di akhir kalimat tersebut, yaitu pada (خير), karena akan lebih sempurna secara struktur kalimat. Lihat, Abū Bakar al-Anbārī, *Īḍāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā'..,* Juz. II, hlm. 653. Juga, Abū 'Amr al-Dānī, *al-Muktafā fī al-Waqf..*, hlm. 266.

[326] Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an..*, Juz. X, hlm. 128-129.

[327] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Juz. XIV, hlm. 55. Hal ini diperkuat dengan versi qirā'āt Ubay ibn Ka'ab yang menurut bacaannya

kalimat ini diposisikan sebagai *wāw isti'nāf,* yang menunjukkan permulaan *kalām,* sehingga kalimat ini harus dipisah dengan kalimat sebelumnya.

Dari segi analisis penafsiran, menurut versi *qirā'āt* ini, ayat ini dapat dipahami sebagaimana berikut:

ولباس التقوى ذلك الذي قد علمتموه، خير لكم يا بني آدم، من لباس الثياب التي تواري سوءاتكم، ومن الرياش التي أنزلناها إليكم، هكذا فالبَسوه.

"Dan pakaian taqwa yang telah kamu ketahui itu merupakan yang terbaik bagimu, wahai anak Adam! daripada pakaian yang kamu kenakan untuk menutupi auratmu, dan daripada perhiasan yang telah Kami berikan kepadamu (yang hanya digunakan untuk memperindah yang tnmpak saja secara zahir, bukan batin). Demikianlah, maka pakailah (pakaian taqwa) tersebut! ".[328]

Dengan demikian, maka berhenti membaca pada tempat (ريشاً), menurut versi *qirā'āt* ini adalah termasuk *waqf kāfi*,[329] karena secara analisis linguistik, struktur kalimatnya sudah memadai, meskipun masih ada hubungan antara kalimat sebelum dan selanjutnya dari segi makna. Oleh karenanya, hukum berhenti membaca (*waqf*) di tempat "*wa-rīsy(an)*", dan memulai bacaan lagi (*ibtidā'*) pada "*wa-libās(u) al-taqwā*"adalah lebih dianjurkan.

---

tidak menggunakan kata "*żālika*", yaitu seperti: (ولباس التقوى خير). Baca, Ibn Khalawaih, *al-Ḥujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Cet. III (Beirut: Dār al-Syurūq, 1979), hlm. 154.

328 Lihat, Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qīsiy, *al-Kasyf 'an Wujūh..,* Juz. I, hlm. 461. Juga, Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an..*, Juz. X, hlm. 129.

329 Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fī..*, hlm. 295. Juga, Abū Ja'far al-Nahās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf,* hlm. 249.

Terakhir, contoh yang akan diuraikan di sini adalah kasus adanya perbedaan bacaan (*qirā'āt*) yang terletak di awal atau di ujung ayat, sehingga mengakibatkan ayat sebelumnya atau sesudahnya antara harus dibaca secara *waṣl* atau harus dibaca *waqf*. Hal tersebut tentunya ditetapkan berdasarkan analisis gramatikal dan pemaknaan menurut versi masing-masing *qirā'āt* yang dibaca. Meskipun para ulama, dalam hal ini, berbeda pandangan tentang waqaf di akhir ayat (*ra's al-āyāt*), apakah mutlak atau *sunnah* berhenti pada setiap ujung ayat walaupun dari segi kalimat dan makna masih belum sempurna, atau harus memperhatikan kriteria kesempurnaan kalimat dan makna sekalipun hal tersebut terletak di ujung ayat.

Terlepas dari itu semua, pada pembahasan ini, penulis akan mengambil sampel penelitian pada QS. al-Lahab [111]: 3-4, sebagai gambaran bahwa perbedaan *qirā'āt* ikut mempengaruhi perbedaan dalam menentukan tempat *al-waqf* dan *al-ibtidā'*, baik terletak di tengah ataupun di akhir ayat. Redaksi ayatnya berbunyi sebagai berikut:

سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (٣)

وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (٤)

Imām 'Āṣim membaca kata yang digarisbawahi di atas dengan bentuk *naṣb*, yaitu (حمّالةَ الحطب), sedangkan Imām Nāfi' membacanya dengan bentuk *raf'*, yaitu (حمّالةُ الحطب).[330] Perbedaan seperti ini,

[330] Ibn Abī Maryam, *al-Kitāb al-Mūḍah fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilalihā,* Juz. III, Cet. I (Jeddah: al-Jama'ah al-Khairiyyah, 1993), hlm. 1409-1410. Hal ini juga dinyatakan oleh al-Syāṭibī dalam matan syairnya:
(..... # وَحَمَّالَةُ الْمَرْفُوْعُ بِالنَّصْبِ نُزِّلاَ).

Baca keterangan *syarh*-nya dalam, Abū Ḥafṣ 'Umar ibn Qāsim al-Miṣrī al-Anṣārī, *al-Mukarrar fimā Tawātur min al-Qirā'āt al-Sab' wa Taḥ*

menurut Sālim Muḥaysin, termasuk dalam kategori *ṣan'ah al-i'rāb*.[331]

Bagi qirā'āt Imām 'Āṣim yang membacanya dalam bentuk *naṣb* pada kata *ḥammālat(a)*, maka secara analisis *i'rāb*, penjelasannya adalah untuk kata (وامرأتُهُ) di-*ma'ṭūf*-kan kepada *ḍamīr* (kata ganti, *pronomina*) yang ada pada kalimat sebelumnya, yaitu (سيصلى), sehingga bentuk ungkapan dasarnya adalah seperti berikut: [و امرأتُهُ في نار ... سيصلى (هو/أبو لهب)]. Sedangkan untuk kata (حمّالةَ الحطب), dalam hal ini dibaca dengan bentuk *naṣb,* digunakan untuk menunjukkan celaan (*żamm*).

Berdasarkan analisis ini, maka tempat yang sesuai untuk *al-waqf* adalah pada (وامرأتُهُ), yang termasuk jenis waqaf *kāfi*.[332] Sementara kata (حمّالةَ الحطب) diposisikan sebagai tempat *al-ibtidā'*, sebab ia berfungsi sebagai *isti'nāf al-kalām* atau permulaan kalimat, yang bentuk ungkapannya: (أذكر / أعني حمّالةَ الحطب). Dengan demikian, hukum berhenti membaca dari *sayaṣlā*…[ayat ke-3] sampai pada *wa-mra'atuh(u)* [ayat ke-4] adalah sangat dianjurkan, karena dari segi lafadz sudah tidak ada kaitan dengan kalimat selanjutnya.

Adapun bagi *qirā'āt* yang membaca dengan bentuk *raf'* pada kata *ḥammālat(u)*, dalam hal ini adalah Nāfi', maka penjelasan *i'rāb*-nya adalah bahwa kata (وامرأتُهُ) yang dibaca dengan *raf'* diposisikan

---

arrur, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2001), no. 1120, hlm. 549. Begitu juga yang disebutkan oleh Ibn al-Jazarī dalam matan syair, yaitu:

(دِيْناً وَ حَمَّالَةُ نَصْبُ الرَّفْعِ تَمّ # .....).

Lihat, Ibn al-Jazarī, *Manẓūmah Ṭayyibah al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* Cet. I (Damaskus: Maktabah Ibn al-Jazarī, 2012), hlm. 100.

331 Lihat, Muhammad Sālim Muḥaysin, *Asar al-Qirā'āt fi..*, Juz. II, hlm. 310.

332 Baca, Abdul Karīm al-Asymūnī, *Manār al-Hudā fi..*, hlm. 867. Juga, Abū 'Amr al-Dānī, *al-Muktafā fi al-Waqf..*, hlm. 636.

sebagai *mubtadā'*, dan (حمّالةُ الحطب) diposisikan sebagai *khabar*. Namun, ada juga yang menjadikan *ḥammālat(u) al-ḥaṭab* sebagai *badl* dari *wa-mra'atuh(u)* tersebut, sedangkan yang menjadi *khabar*-nya adalah kalimat sesudahnya [ayat ke-5].

Dengan demikian, sesuai dengan analisis di atas, maka tempat berhenti membaca atau *al-waqf* yang sesuai adalah pada (ذات لهب), atau termasuk jenis waqaf *kāfi*,[333] dan memulai bacaan lagi atau *al-ibtidā'* pada (وامرأتُهُ ....). Sebab, berbeda dengan yang dibaca dengan bentuk *naṣb*, menurut versi bacaan *raf'* ini, antara ayat ke-3 dan ke-4, berdasarkan tinjauan tata gramatika-linguistik, sudah tidak ada keterkaitan lagi dari segi lafadz, sehingga keduanya harus dibaca secara terpisah.

Penulis cukupkan pembahasan terkait ayat-ayat yang dijadikan sampel penelitian ini hanya sampai di sini. Kajian serupa terhadap ayat-ayat lainnya, dapat dilihat dan dirujuk melalui kitab-kitab yang secara khusus menjelaskan tentang *qirā'āt*, *al-waqf wa al-ibtidā'*, *tajwīd*, dan kitab-kitab tafsir pada umumnya.

C. Rekonstruksi Tanda-tanda Waqaf dalam Mushaf-mushaf Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi'

1. Landasan Kritik

Dalam hal membaca al-Qur'an, pengetahuan tentang *al-waqf wa al-ibtidā'* menjadi sangat urgen bagi seorang *qāri'*. Hal tersebut dikarenakan, ilmu ini sangat berguna untuk mengetahui tata cara membaca al-Qur'an, menghindari kekeliruan pemahaman dan mendatangkan tujuan dan makna al-Qur'an secara tepat dan

[333] Lihat, Abū Yaḥyā Zakariyyā al-Anṣārī, *al-Muqṣid li Takhlīṣ mā-fī al-Mursyīd fī al-Waqf wa al-Ibtidā'* , Juz. I, hlm. 98. Juga, Abū Ja'far al-Nahās, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf,* hlm. 826.

benar.[334] Di samping itu, karena terkadang seorang *qāri'* tidak mampu membaca satu ayat, surat, ataupun satu kisah dalam satu nafas sekaligus, maka pengetahuan tentang ilmu ini menjadi mutlak diperlukan, agar seseorang tersebut dapat mengetahui di mana harus berhenti (*waqf*) dan memulai bacaan (*ibtidā'*) tanpa merusak tata gramatika kalimat dan mengubah makna al-Qur'an.[335]

Apalagi jika seorang *qāri'* membaca al-Qur'an dengan menggunakan berbagai ragam *qirā'āt*, tentunya adalah hal yang wajib baginya untuk mempelajari kedua cabang disiplin *'ulūm al-Qur'ān* tersebut. Sebab, perbedaan bacaan (*qirā'āt*) akan sangat mempengaruhi terjadinya perbedaan dalam menentukan jenis, hukum dan tempat *al-waqf* dan *al-ibtidā'*. Terkadang waqaf tersebut hukumnya *lāzim* menurut satu versi *qirā'āt*, namun hanya bersifat *jā'iz* atau bahkan *mamnū'* bagi versi *qirā'āt* yang lain. Adanya perbedaan-perbedaan tersebut dihubungkan dengan implikasinya terhadap perbedaan sudut pandang dalam analisis *naḥwu-i'rāb* dan pemaknaan ayat al-Qur'an, sehingga ketentuan tempat berhenti dan memulai bacaan semuanya tergantung atau mengikuti pada versi *qirā'āt* yang dibaca.

Pengetahuan dan penguasaan tentang *al-waqf wa al-ibtidā'* merupakan salah satu syarat dalam pembacaan al-Qur'an secara *tartīl*. Sebagaimana yang diungkapkan Ali ibn Abī Ṭālib (w. 40 H), ketika menjelaskan makna 'tartīl' dalam QS. al-Muzzammil [73]: 4, ia menyatakan: الترتيل هو تجويد الحروف و معرفة الوقوف "*Tartīl adalah memperbagus bacaan huruf-huruf dan mengetahui tempat-tempat*

[334] Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi Qirā'āt al-'Asyr*, Juz. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t.th), hlm. 242. Juga, Badruddīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz. I, hlm. 342.

[335] Ibn al-Ṭaḥḥān, *Niẓām al-Waqf wa al-Ibtidā'* (Riyādh: Maktabah al-Ma'ārif, t.th), hlm. 5

berhenti ketika membaca al-Qur'an".[336] Dari sini jelaslah bahwa pengetahuan tentang *al-wuqūf* yang juga cabang dari ilmu tajwīd ini merupakan bagian dari perintah untuk membaca al-Qur'an dengan *tartīl*.

Lebih lanjut, Ibn al-Jazarī (w. 833 H) juga menambahkan bahwa ilmu *al-waqf wa al-ibtidā'* merupakan pemanis bacaan al-Qur'an (*ḥilyah al-tilāwah*), hiasan dan seni bagi pembacanya (*zīnah al-qāri'*), memberikan kepahaman bagi yang mendengarkan (*faḥm li al-mustami'*), serta menjadi kebanggaan tersendiri bagi yang mengusainya (*fakhr li al-'ālim*). Dengan ilmu ini, perbedaan antara dua makna kalimat dapat diketahui. Selain itu, dengan ini pula perbedaan antara dua hukum (baik dalam mazhab fiqh, ataupun teologis) yang berlainan dapat dipahami.[337] Oleh karena itu, sudah seharusnya bagi setiap *qāri'* (pembaca) dituntut untuk selalu berusaha memperhatikan struktur kalimat ayat al-Qur'an serta men-*tadabbur*-i makna-maknanya, sehingga ia mengetahui tempat-tempat mana saja yang boleh dan tidak untuk melakukan waqaf.

Meskipun dalam hal ini seorang pembaca al-Qur'an dapat berhenti di manapun, namun bukan berarti ia bebas untuk memilih tempat untuk melakukan *al-waqf*. Jika dengan waqaf tersebut

---

[336] Lihat, Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fi al-Qirā'āt.*., Juz. I, hlm. 209. Juga, Syihābuddīn al-Qasṭalānī, *Latā'if al-Isyārāt fi Funūn al-Qirā'āt*, Juz. I (Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, Lajnah Iḥyā' al-Turāṡ al-Islāmī, 1972), hlm. 220. Ayat-ayat lainnya yang serupa dalam menyatakan masalah *tartīl* ini, misalnya, QS. al-Isrā' [17]: 106; al-Furqān [25]: 32.

[337] Abdul Fattāh al-Sayyid 'Ajmi al-Murṣāfī, *Hidāyah al-Qāri' ilā Tajwīd Kalām al-Bārī'*, Juz. I, Cet. II (Madīnah: Maktabah Ṭayyibah, 1400 H), hlm. 367. Bandingkan, al-Sayyid Ibrahim Ahmad, *al-Sahl al-Mufid fi Aḥkām al-Tajwīd*, Juz. II, hlm. 21, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, versi 3.61, 2007.

dapat mengubah struktur kalimat dan makna al-Qur'an hingga mengakibatkan rusaknya maksud yang dikehendaki, maka hal tersebut harus dihindari. Bahkan apabila dilakukan secara sengaja oleh seorang *qāri'* tersebut, ada pendapat ekstrim yang mengatakan bahwa ia bisa terkena hukum kufur, karena dengan sengaja telah mengubah maksud yang dikehendaki al-Qur'an.[338]

Dalam perkembangannya dewasa ini, banyak ulama yang berusaha merumuskan beberapa tanda untuk menunjukkan tempat-tempat berhenti *(al-wuqūf)* yang digunakan dalam mushaf al-Qur'an. Mereka melihat kebutuhan para *qāri' al-Qur'ān* terhadap tanda-tanda (simbol) yang berguna menunjukkan tempat-tempat yang baik untuk berhenti atau mewaqafkan bacaan. Tanda-tanda waqaf yang ada dalam mushaf al-Qur'an tersebut merupakan hasil ijtihad, yang pada dasarnya bertujuan untuk memudahkan para pembaca al-Qur'an supaya terhindar dari kesalahan fatal dalam menentukan tempat-tempat berhenti *(waqf)* dan memulai (*ibtidā'*) ketika membaca al-Qur'an.

Terkait dengan simbol (tanda) waqaf yang terdapat dalam mushaf-mushaf qirā'āt yang beredar selama ini, khususnya untuk mushaf qirā'āt Nāfi' dan mushaf riwāyāt Syu'bah, peneliti menilai masih ada 'kerancuan'. Tanda-tanda waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt tersebut, dalam hal ini selain mushaf qirā'āt 'Āṣim, sebagian ditemukan yang ada melakukan duplikasi dari *muṣḥaf al-madīnah al-nabawiyyah bi riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim,* yang diterbitkan oleh Kerajaan Arab Saudi, yang notabene-nya mushaf tersebut khusus untuk qirā'āt 'Āṣim riwāyāt Ḥafṣ. Lihat di antaranya adalah *muṣḥ af bi riwāyah Warasy 'an Nāfi' min ṭarīq al-Azraq* yang ditulis oleh

[338] Muhammad al-Ṣādiq Qamḥāwī, *al-Burhān fi Tajwīd al-Qur'ān*, hlm. 72.

‘Abd al-‘Alī A‘nūn, *al-muṣḥaf al-mu‘allim bi riwāyah Qālūn ‘an al-Imām Nāfi‘ al-Madanī ma‘a ibrāz ahamm qawā‘id al-tartīl* (cetakan Tunisia),[339] *al-muṣḥaf al-karīm bi riwāyah Ḥafṣ wa bi al-ḥāmasy riwāyah Qālūn, al-muṣḥaf al-karīm bi riwāyah Ḥafṣ wa bi al-ḥāmasy riwāyah Syu‘bah,* serta mushaf-mushaf qirā’āt cetakan *al-syabkah al-islāmiyyah* (www.islamweb.net), dan lain sebagainya. Selain itu, sebagian besar mushaf-mushaf qirā’āt lainnya hanya meletakkan simbol seperti ini [صـ] untuk semua tanda waqaf dalam mushaf tersebut. Sebut saja, misalnya, *al-Qur’ān al-karīm bi al-rasm al-‘uṡmānī bi riwāyah Qālūn ‘an Nāfi‘* (terbitan Dār al-Ma‘rifah, Suriah), *muṣḥaf al-madīnah al-nabawiyyah wafq riwāyah Warasy ‘an al-Imām Nāfi‘* (cetakan Madinah),[340] *muṣḥaf al-jamāhiriyyah bi riwāyah al-Imām Qālūn wa al-rasm al-‘uṡmānī ‘alā mā ikhtār Abū ‘Amr al-Dānī* (cetakan Libya),[341] *al-muṣḥaf al-muḥammadīy al-syarīf bi riwāyah*

---

[339] Hal ini tampak jelas dari pengakuan yang tertulis dalam keterangan mushaf, yang menyatakan bahwa tanda-tanda waqaf yang tercantum dalam mushaf al-mu‘allim riwāyāt Qālūn, cetakan Tunisia, ini mengikuti tanda-tanda waqaf yang ada dalam kebanyakan mushaf-mushaf yang beredar. Lihat, Jāmi‘ah Fāṭimah al-Zahrā’-Sahlūl, *al-Muṣḥaf al-Mu‘allim bi Riwāyah Qālūn ‘an al-Imām Nāfi‘ al-Madanī ma‘a Ibrāz Ahamm Qawā‘id al-Tartīl* (Tunisia: Hannibal li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī‘, t.th), hlm. ١ر. Menurut hemat peneliti, yang dimaksud adalah mengikuti tanda-tanda waqaf dari mushaf qirā’āt Ḥafṣ dari ‘Āṣim yang memang paling banyak beredar di masyarakat muslim. Ini membuktikan bahwa penelitian tentang perbedaan (tanda) *al-waqf* sebagai implikasi dari perbedaan *qirā’āt* masih belum banyak dikaji.

[340] Menurut keterangan dari mushaf qirā’āt cetakan Madinah, alasan Tim Lajnah meletakkan simbol ini [صـ], yang diberlakukan untuk semua waqaf dalam al-Qur’an, karena mengikuti sebagaimana yang berlaku dalam mushaf-mushaf qirā’āt cetakan Maroko. Baca, al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah wafq Riwāyah Qālūn ‘an al-Imām Nāfi‘* (Madīnah: Mujamma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1431 H), hlm. ج.

[341] Pegangan utama Tim Lajnah dalam menetapkan tanda waqaf dalam

Warasy (cetakan Maroko/2012 M),[342] *al-muṣḥaf al-ḥasanī al-syarīf bi riwāyah Warasy* (cetakan Maroko/1417 H), dan lain-lain.

Dari sekian banyak mushaf qirā'āt yang diteliti di atas, nampak bahwa kajian tentang pengaruh perbedaan *qirā'āt* terhadap adanya perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'* masih belum banyak diperhatikan. Hal ini terbukti dengan masih adanya mushaf qirā'āt yang meniru persis terhadap mushaf qirā'āt lain, yang berbeda bacaannya. Padahal jika diteliti lebih jauh, masing-masing *qirā'āt* tentunya mempunyai

---

mushaf qirā'āt al-Jamāhiriyyah ini adalah mengikuti pendapat Abī Abdillāh Muhammad ibn Abī Jam'ah al-Hibṭī al-Samṭī al-Maghribī (w. 930 H), yang dikenal dengan *al-wuqūf al-Hibṭiyyah*. Oleh karenanya, mereka hanya meletakkan simbol ini [صـ] di dalam mushaf, sebab di antara klasifikasi *al-wuqūf al-Hibṭiyyah* tidak ada jenis *waqf qabīḥ*. Selain itu, oleh mushaf ini, pembaca juga diperintahkan melihat pada kitab-kitab *al-waqf wa al-ibtidā'* ketika ingin menentukan tempat waqaf. Lihat, al-Jumhūriyyah al-'Arabiyyah al-Lībiyyah al-Sya'biyyah al-Isytirākiyyah, *Muṣḥaf al-Jamāhiriyyah bi Riwāyah al-Imām Qālūn wa al-Rasm al-'Usmānī 'alā mā Ikhtār Abū 'Amr al-Dānī*, Cet. II (Libya: Jam'iyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah, 1989), hlm. ط . Menurut hemat peneliti, apa yang dilakukan oleh mushaf qirā'āt ini, khususnya yang berkenaan dengan tanda waqafnya, justru akan memberatkan, terlebih bagi masyarakat awam, ketika membaca al-Qur'an.

342 Seperti mayoritas mushaf-mushaf qirā'āt cetakan Maroko, tanda-tanda waqaf yang digunakan dalam mushaf hanya simbol ini [صـ]. Sama yang diuraikan di atas, bahwa penduduk Maroko dalam masalah *al-waqf wa al-ibtidā'* lebih berpegang pada Imām Muhammad ibn Abī Jum'ah al-Hibṭī al-Maghribī al-'Abbāsī (w. 930 H), yang disebut dengan *al-wuqūf al-Hibṭiyyah*. Lihat, al-Mamlakah al-Maghribiyyah, *al-Muṣḥaf al-Muhammadīy al-Syarīf bi Riwāyah Warasy,* Cet. III (Maroko: Muassasah Muhammad al-Sādis li Nasyr al-Muṣḥaf al-Syarīf, 2012), hlm. 4 dan 12. Meskipun mushaf qirā'āt (Nāfi') ini menggunakan simbol tanda waqaf yang berbeda, namun jika diteliti lebih dalam, tempat-tempat waqaf yang ditujukan oleh simbol tersebut hampir sama dengan mushaf qirā'āt 'Āṣim. Hal ini, sekali lagi penulis tekankan, harus dilakukan rekonstruksi tanda-tanda waqaf tersebut.

pengaruh tersendiri dalam hal jenis, hukum dan tempat *al-waqf* dan *al-ibtidā'*, sebagaimana yang telah penulis uraikan secara luas pada pembahasan sebelumnya di atas. Apalagi untuk bacaan Imām 'Āṣ im dan Nāfi', kedua *qirā'āt* ini sangat memperhatikan kesempurnaan kalimat dan makna dalam menentukan tempat-tempat *waqf* dan *ibtidā',* baik di tengah maupun di akhir ayat. Bagian inilah yang penulis jadikan sebagai dasar dan landasan kitrik dalam penelitian ini.

2. Tawaran Rekonstruktif

Pada bagian terakhir ini, penulis mencoba menawarkan tanda-tanda waqaf alternatif untuk diterapkan dalam mushaf-mushaf qirā'āt, khususnya untuk qirā'at 'Āṣim dan Nāfi'. Namun, sebelumnya perlu peneliti tegaskan kembali bahwa ketika tanda-tanda waqaf tersebut diaplikasikan dalam mushaf, maka ia ditulis hanya dengan sebuah simbol. Simbol inilah yang merupakan representasi *ijtihādīy* dari tanda-tanda waqaf tersebut. Oleh karena itu, perlu adanya sinkronisasi antara tanda waqaf dengan simbol yang akan dipilih.

Terkait simbol-simbol waqaf ini, penulis tetap mengacu pada pembagian waqaf yang telah dibahas pada bab IV (*al-waqf al-ikhtiyārī*). Jenis-jenis waqaf yang dimaksud adalah *waqf lāzim, tāmm, kāfi, ḥasan,* dan *qabīh*. Sedangkan untuk aplikasi simbolnya di dalam mushaf, peneliti akan mengacu pada tanda-tanda waqaf yang baku, berdasarkan kesepakatan para ulama atas penyeragamannya, yaitu sebagai berikut: (، سكتة، قلى، صلى، ج، لا، م ۞ ۞). Selanjutnya jenis-jenis waqaf tadi akan disesuaikan dengan pilihan simbol atau tanda-tanda waqaf tersebut, sesuai dengan hasil analisis linguistik dan pemaknaan ayat.

Untuk jenis waqaf *tāmm*, misalnya, maka simbol yang dipilih

adalah (م), atau bisa juga (قلى). Begitu juga dengan waqaf *kāfi,* simbolnya bisa berupa (قلى), atau juga (ج). Sedangkan untuk waqaf *ḥasan,* tandanya di dalam mushaf bisa seperti (صلى), atau bisa juga (لا) atau (/-/ , tanpa diberi tanda waqaf, yang berarti tidak direkomendasikan untuk berhenti di tempat tersebut). Adanya perbedaan dalam menentuka simbol (tanda) waqaf ini berdasarkan tinggi rendahnya insensitas pengaruh analisis tata gramatika suatu ayat terhadap makna yang diproduksi, apakah *waqf* dan *ibtidā'* tersebut dapat merusak maksud ayat yang dikehendaki, atau masih bisa ditolerir. Dalam bahasanya Muhaimin,[343] apakah implikasinya tersebut berintensitas sempurna, intensitas tinggi, intensitas sedang atau rendah. Akan tetapi, yang pastinya, setiap jenis waqaf *lāzim* akan diberi tanda (م , wajib berhenti). Begitu juga, setiap waqaf *qabīḥ* pasti akan diberi rambu peringatan (لا , larangan berhenti).

Berikut ini adalah hasil akhir penelitian, yang merupakan ijtihad penulis dalam rangka memberikan tawaran rekonstruktif sekaligus sebagai rekomendasi awal terhadap penulisan tanda-tanda waqaf dalam (penerbitan) mushaf-mushaf qirā'āt, khususnya menurut tinjauan analisis linguistik dan pemaknaan ayat perbandingan antara qirā'āt Imām 'Āṣim dan qirā'āt Imām Nāfi', kaitannya dengan perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'* dalam mushaf al-Qur'an, yaitu sebagai berikut:

No	Di Tengah Ayat	Keterangan Tanda Waqaf dalam Mushaf Qirā'āt			
		'Āṣim		Nāfi'	
		Jenis Waqaf	Simbol	Jenis Waqaf	Simbol
1	QS. al-Baqarah [2]: 119	*ḥasan*	لا	*kāfi*	قلى
2	QS. al-Baqarah [2]: 125	*tāmm*	قلى	*ḥasan*	صلى
3	QS. al-Baqarah [2]: 165	*qabīḥ*	لا	*ḥasan*	صلى

[343] Lihat, Muhaimin, "Perbedaan Tanda Waqaf dan.., hlm. 142.

4	QS. al-Baqarah [2]: 271	*kāfi*	قلى	*ḥasan*	لا
5	QS. al-A'rāf [7]: 26	*kāfi*	قلى	*ḥasan*	صلى
6	QS. Maryam [19]: 34	*ḥasan*	ج	*kāfi*	قلى
7	QS. al-Naml [27]: 51	*ḥasan*	/-/	*kāfi*	قلى
8	QS. al-Ṭūr [52]: 28	*tāmm*	قلى	*ḥasan*	/-/
9	QS. al-Naba' [78]: 37	*ḥasan*	/-/	*kāfi*	ج
		Ḥafṣ		**Syu'bah dan Nāfi'**	
10	QS. Yūnus [10]: 23	*ḥasan*	صلى	*kāfi*	قلى
11	QS. Hūd [11]: 71	*ḥasan*	لا	*kāfi*	قلى
12	QS. al-Naḥl [16]: 12	*tāmm*	قلى	*qabīḥ*	لا
13	QS. al-Ḥajj [22]: 25	*ḥasan*	صلى	*kāfi*	قلى
		Syu'bah		**Ḥafṣ dan Nāfi'**	
14	QS. Āli 'Imrān [3]: 36	*ḥasan*	صلى	*kāfi*	قلى
15	QS. al-An'ām [6]: 109	*kāfi*	قلى	*ḥasan*	/-/

No	Di Akhir Ayat	Keterangan Tanda Waqaf dalam Mushaf Qirā'āt			
		'Āṣim		Nāfi'	
		Jenis Waqaf	Simbol	Jenis Waqaf	Simbol
1	QS. Ibrāhīm [14]: 1-2	*ḥasan*	لا	*tāmm*	قلى
2	QS. al-Dukhān [44]: 6-7	*ḥasan*	لا	*tāmm*	قلى
3	QS. 'Abasa [80]: 24-25	*qabīḥ*	لا	*tāmm*	قلى
4	QS. al-Lahab [111]: 3-4	*kāfi*	قلى	*qabīḥ*	لا
		Ḥafṣ		**Syu'bah dan Nāfi'**	
5	QS. al-Baqarah [2]: 139-140	*qabīḥ*	لا	*kāfi*	قلى
6	QS. al-Mu'minūn [23]: 91-92	*ḥasan*	لا	*kāfi*	قلى
7	QS. Yāsīn [36]: 4-5	*ḥasan*	لا	*tāmm*	قلى
8	QS. al-Ṣāffāt [37]: 125-126	*ḥasan*	لا	*kāfi*	قلى
9	QS. al-Ma'ārij [70]: 15-16	*ḥasan*	لا	*kāfi*	قلى
		Syu'bah		**Ḥafṣ dan Nāfi'**	
10	QS. al-Nūr [24]: 36-37	*kāfi*	قلى	*qabīḥ*	لا
11	QS. al-Furqān [25]: 68-69	*tāmm*	قلى	*ḥasan*	لا

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil penelitian dengan judul "Pengaruh Ragam *Qirā'āt* Terhadap *al-Waqf wa al-Ibtidā'* dan Implikasinya dalam Penafsiran (Telaah Kritis atas Tanda Waqaf dalam Mushaf Qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi')" ini, ada beberapa hal yang dapat ditarik kesimpulan sekaligus sebagai jawaban dari rumusan masalah yang diangkat.

Pertama, kajian *al-qirā'āt al-Qur'āniyyah* mempunyai kaitan erat dengan kajian *al-waqf wa al-ibtidā'*. Adanya ragam bacaan (*qirā'āt*), dalam hal ini adalah komparasi antara qirā'āt 'Āṣim dengan qirā'āt Nāfi', sangat mempengaruhi pada perbedaan-perbedaan dalam menentukan waqaf tertentu. Kata kuncinya, waqaf mengikuti *qirā'āt* yang dibaca (*al-waqf tābi' li al-qirā'āt al-mutalawwah*). Sebab, terkadang berhenti membaca (*waqf*) pada kata atau kalimat tertentu hukumnya adalah *tāmm* berdasarkan tinjauan satu *qirā'āt*, tetapi menurut *qirā'āt* lainnya adalah *jā'iz* (dibolehkan) atau bahkan *mamnū'* (dilarang). Perbedaan *waqf* dan *ibtidā'* tersebut ada kalanya terletak di tengah ayat (*ausaṭ al-āyāt*/15 ayat) dan ada juga di akhir ayat (*ru'ūs al-āyāt*/11 tempat).

Kedua, adanya perbedaan dalam menetapkan jenis, hukum serta tempat-tempat *al-waqf* dan *al-ibtidā'* sebagai implikasi dari adanya varian *qirā'āt* tersebut merupakan hasil analisis secara mendalam dan komprehensif, baik ditinjau dari aspek tata gramatika bahasa Arab maupun penafsiran. Tujuannya agar *waqf* dan *ibtidā'* yang dibaca jangan sampai merusak maksud ayat yang dikehendaki oleh suatu *qirā'āt* tertentu, hasil pemaknaan yang berbeda ketika dibaca menurut versi *qirā'āt* lainnya. Hal ini terbukti dengan kuat dengan beberapa ayat yang penulis jadikan sampel penelitian, seperti kasusnya pada QS. al-Baqarah [2]: 119, dan 125; al-A'rāf [7]: 26; dan al-Lahab [111]: 3-4. Ringkasnya, perbedaan *qirā'āt* pada dasarnya berusaha menafsirkan apa yang dikehendaki oleh ayat al-Qur'an, sehingga kekeliruan dalam tata cara membaca *al-waqf* dan *al-ibtidā'* suatu ayat dapat berakibat terhadap penafsiran yang tidak sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh *qirā'āt* tersebut.

Ketiga, terkait dengan aplikasi simbol (tanda) waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt yang banyak beredar sekarang, khususnya untuk mushaf qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi', penulis menilai masih ada 'kerancuan'. Tanda-tanda waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt tersebut, sebagian ditemukan ada yang melakukan duplikasi dari *muṣḥaf al-madīnah al-nabawiyyah bi riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim,* yang notabene-nya mushaf tersebut khusus untuk qirā'āt 'Āṣim riwāyāt Ḥafṣ. Sedangkan sebagian besar lainnya hanya meletakkan simbol seperti ini [صـ] untuk semua tanda waqaf dalam mushaf qirā'āt tersebut. Dari sekian banyak mushaf qirā'āt yang penulis teliti di atas, nampak bahwa masih belum banyak yang memperhatikan adanya perbedaan-perbedaan aplikasi tanda waqaf di dalam mushaf-mushaf qirā'āt.

Dengan demikian, hal tersebut kiranya perlu untuk dikritisi

dan dikaji ulang, dengan landasan: *Pertama,* adanya perintah untuk membaca al-Qur'an secara *tarīl*, *Kedua,* teori yang menguatkan atas kajian ragam *qirā'āt* dan pengaruhnya terhadap perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'*, dan *Ketiga,* bacaan qirā'āt Imām 'Āṣim dan Nāfi' yang sangat memperhatikan kesempurnaan kalimat dan makna dalam menentukan tempat-tempat waqaf dalam al-Qur'an, baik di tengah maupun di akhir ayat.

Oleh karenanya, pada bagian akhir buku ini, penulis mencoba menawarkan sebuah rekonstruksi terhadap penulisan tanda-tanda waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt, khususnya untuk mushaf qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi'. Tawaran ini bersifat alternatif sekaligus sebagai rekomendasi awal, dalam rangka memudahkan bagi seseorang ketika membaca al-Qur'an dengan menggunakan berbagai mushaf-mushaf qirā'āt.

B. Saran-saran

Penulis sepenuhnya menyadari bahwa penelitian ini hanya langkah awal dalam usaha mengembangkan kajian *'ulūm al-Qur'ān*, khususnya mengenai pengaruh ragam qirā'āt al-Qur'an dengan *al-waqf wa al-ibtidā'*. Untuk kajian ke depan, menurut saran penulis, cakupan wilayah penelitian ini bisa diperluas lagi. Dalam artian, tidak hanya terpaku pada dua varian *qirā'āt* saja, namun bisa mencakup semua *qirā'āt*, baik *al-qirā'āt al-mutawātirah*, *al-qirā'āt al-masyhūrah*, maupun *al-qirā'āt al-syāżżah*. Semua macam *qirā'āt* ini diteliti kaitannya dengan pengaruh perbedaan jenis, hukum dan tempat *waqf* dan *ibtidā'*.

Selain itu, dalam ruang lingkup penelitian tentang *al-waqf wa al-ibtidā'* yang lebih luas, yang mencakup seluruh ayat al-Qur'an, tentunya perlu dikaji secara mendalam dan komprehensif satu per-

satu, ayat demi ayat, menurut tinjauan berbagai aspek disiplin ilmu. Hal tersebut dirasa tidak mungkin dilakukan secara individual, karenanya harus melibatkan para ahli berbagai bidang secara kolektif, seperti pakar linguistik, para mufassir, *qurrā'*, ulama ahli tajwīd, *al-waqf wa al-ibtidā',* dan *rasm (ḍabṭ) al-Qur'ān*, para *muḥaddiṡīn,* pakar hukum Islam, para teolog, dan sebagainya.

Terakhir, karya sederhana ini diharapkan bisa dijadikan pegangan sekaligus rekomendasi awal dalam penerbitan mushaf-mushaf qirā'āt terkait penulisan tanda-tanda waqaf yang disesuaikan dengan *qirā'āt* tersebut.

Wa Allāh A'lam bi al-Ṣawāb !

DAFTAR PUSTAKA

Abbās, Faḍl Ḥasan, *Itqān al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Oman: Dār al-Furqān, 1997.

Aḥmad, Abū Manṣūr al-Azharī Muhammad ibn, *Kitāb Ma'anī al-Qirā'at*, Cet. I, Riyādh: t.tp, 1991.

Akasyah, Maḥmūd, *al-Taḥlīl al-Lugawī fi Ḍau' 'Ilm al-Dalālah*, Cet. I, Kairo: al-Nasyr li al-Jāmi'āt, 2005.

Al-Alūsī, Syihābuddīn Maḥmūd ibn Abdillāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Masānī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabiy, t.th.

Al-Anbārī, Abū Bakar Muhammad ibn Qāsim ibn Basysyār, *Kitāb Īḍāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Kitāb Allāh 'Azza wa Jallā*,, Damaskus: Majma' al-Lughah al-Arabiyah, 1971.

Al-Andalūsī, Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ,* Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1993.

Al-Andalūsī, al-Qāsim ibn Firah ibn Khalf ibn Ahmad al-Ra'inī al-Syāṭibī, *Matn al-Syāṭibiyyah al-Musammā Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fi al-Qirā'at al-Sab',* Cet. V, Damaskus: Dār al-Ghausani, 2010.

Al-Anṣārī, Abū Ja'far Ahmad ibn 'Alī, *Kitāb al-Iqnā' fi al-Qirā'at al-*

Sab', Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H.

Al-Anṣārī, Zakariyya, *Syarḥ al-Muqaddimah al-Jazariyyah fī 'Ilm al-Tajwīd*, Cet. IV, Damaskus: Maktabah al-Gazzāliy, 1992.

Al-Anṣārī, Abū Ḥafṣ 'Umar ibn Qāsim al-Miṣrī, *al-Mukarrar fīmā Tawātur min al-Qirā'āt al-Sab' wa Taḥarrur,* Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2001.

Al-Aṣbahānī, Abū Bakar Ahmad ibn al-Ḥusīn ibn Mahrān, *al-Mabsūṭ fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* Damaskus: Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, 1980.

Al-Asymūnī, Ahmad ibn Muhammad ibn Abdul Karīm, *Manār al-Hudā fi Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā',* Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2002.

Al-A'ẓami, M.M., *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2005.

Al-Baiḍāwī, Nāṣiruddīn Abdullāh ibn 'Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Bannā, Ahmad ibn Muhammad, *Ittiḥāf Fuḍalā' al-Basyar bi al-Qirā'āt al-Arba'ah 'Asyr,* Cet. I, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987.

Al-Dānī, Abū 'Amr 'Usmān ibn Said, *Aḥruf al-Sab'ah li al-Qur'ān,* Mekkah: Maktabah al-Manārah, 1987.

_____, *al-Taysīr fi al-Qirā'āt al-Sab'*, Cet. II, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984.

_____, *Jami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab'*, Taḥqīq, Ṭalḥah ibn Muhammad Taufiq ibn Husīn, Mekkah: Jāmi'ah Ummul Qurrā', 1995.

_____, *al-Muktafā fī al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla,* Cet. II, Beirut: Muassasah al-Risalah: 1987.

Al-Ḍarīr, Abū Ja'far Muhammad ibn Sa'dān al-Kūfi, *al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla,* Dubai: Markaz Jam'ah al-Majīd li al-S|aqāfah wa al-Turāṡ, 2002.

Al-Faḍlī, Abdul Hādī, *Tārīkh al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah,* Beirut: Dār al-Qalam, t.th.

Al-Fārisī, Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Abd al-Ghaffār, *al-Ḥujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah,* Cet. I, Beirut: Dār al-Ma'mūn li al-Turāṡ, 1984.

Al-Farmāwī, Abd al-Ḥayy Ḥusīn, *Rasm al-Mushaf wa Naqtuh,* Jeddah: Dar Nur al-Maktabat, 2004.

Al-Gulāyainī, Muṣṭafā, *Jami' al- Durūs al-'Arabiyyah: Mausū'ah fī Ṣalāṣah Ajzā'*, Cet. XXVIII, Beirut: Mansyurāt al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1993.

Al-Ḥamad, Ganim Qaddaurī, *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsah Lugawiyyah Tārīkhiyyah,* Baghdād: al-Lajnah al-Waṭaniyah, 1982.

Al-Ḥuṣarī, Maḥmūd Khalīl, *Aḥkām Qirā'ah al-Qur'an al-Karīm*, Cet. IV, Mekkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1999.

_____, *Ma'ālim al-Ihtidā' īla Ma'rifat al-Wuqūf wa al-Ibtidā',* Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2002.

Al-Jazarī, Ibn, *al-Nasyr fī Qirā'āt al-'Asyr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t.th.

_____, *Munjīd al-Muqri'īn wa Mursyīd al-Ṭālibīn,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1980.

_____, *Gāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2006.

_____, *Taḥbīr al-Taisīr fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* Cet. I, Oman: Dār al-Furqān, 2000.

_____, *Manẓūmah Ṭayyibah al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* Cet. I, Damaskus: Maktabah Ibn al-Jazarī, 2012.

_____, *Syarḥ Ṭayyibah al-Nasyr fi al-Qirā'āt al-'Asyr,* taḥqīq. Anas Mahrah, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2000.

Al-Khāṭib, Ahmad Sa'ad, *al-Ma'nā al-Qur'ānī fi Ḍaui Ikhtilāf al-Qirā'āt*, dalam CD-Rom al-Maktabah al-Syamilah, Versi 3.61, 2007.

Al-Khāṭib, Abdul Laṭif, *Mu'jam al-Qirā'āt,* Cet. I, Kairo: Dār Sa'd al-Dīn, 2002.

Al-Maimūnī, Abdullāh 'Alī, *Faḍl 'Ilm al-Waqf wa al-Ibtidā' wa-ma'ahu Ḥukm al-Waqf 'alā Ru'us al-Āyāt,* Riyādh: Dār al-Qāsim, 2003.

Al-Masul, Abdul 'Alī, *Mu'jam Muṣṭalaḥāt 'Ilm al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah,* Kairo: Dār al-Salām, 2007.

Al-Maṭrūdī, Abdurrahman bin Ibrahim, *al-Aḥruf al-Qur'āniyyah al-Sab'ah,* Cet. I, Riyādh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1991.

Al-Miṣrī, Muhammad ibn Mukrim ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, t.th.

Al-Muqrī', Ismail ibn 'Amr, *al-Lugāt fi al-Qur'ān*, Kairo: Maṭba'ah al-Risālah, 1946.

Al-Murṣafi, Abdul Fattāḥ al-Sayyid 'Ajmī, *Hidāyah al-Qāri' ilā Tajwīd Kalām al-Bāri'* , Cet. II, Madinah: Maktabah Ṭayyibah, t.th.

Al-Mursī, Kamāluddīn Abdul Ghanī, *Fawāṣil al-Āyāt al-Qur'āniyyah,* Iskandariyah: al-Maktab al-Jāmi'iy al-Ḥadīṡ,

1999.

Al-Muzaynī, Abdul Azīz ibn Sulaimān Ibrahīm, *Mabāḥis fi 'Ilm al-Qirā'at,* Cet. I, Riyādh: Dār Kunūz Isybiliyya, 2011.

Al-Naisābūrī, Niẓāmuddīn al-Ḥasan ibn Muhammad, *Garā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1996.

Al-Naḥās, Abū Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Ismail, *al-Qaṭ' wa al-I'tināf,* Cet. I, Riyādh: Dār 'Ālām al-Kutub, 1992.

Al-Qaḍāt, Muhammad 'Isham Muflih, *al-Wāḍiḥ fi Aḥkām al-Tajwīd,* Yordania: Dār al-Nafā'is li al-Nasyr wa al-Tauzī', t.th.

_____, dkk. *Muqaddimāt fi 'Ilm al-Qirā'at,* Oman: Dār 'Ammār, 2001.

Al-Qāḍī, Abdul Fattāḥ Abdul Ghanī, *al-Budūr al-Ẓāhirah fi al-Qirā'at al-'Asyrah al-Mutawātirah,* Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.

_____, *al-Wāfi fi Syarḥ al-Syāṭibiyyah fi al-Qirā'at al-Sab'*, Cet. V, Jeddah: Maktabah al-Sawadī li al-Tauzī', 1999.

Al-Qasṭalānī, Syihābuddīn, *Laṭā'if al-Isyārāt fi Funūn al-Qirā'at*, Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, Lajnah Iḥyā' al-Turās al-Islāmī, 1972.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl, *Mabāḥis fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Cet. XI, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Al-Qīsīy, Abū Muhammad Makkī ibn Abī Ṭālib, *al-Kasyf 'an Wujūh al-Qirā'at al-Sab' wa 'Ilalihā wa Ḥijajihā,* Cet. III, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1984.

_____, *al-Ibānah 'an Ma'ānī al-Qirā'at,* Mesir: Dār Nahḍah, t.th.

Al-Qudsī, Muhammad Arwānī, *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qirā'at*,

Cet. III, Kudus: Maktabah Mubarakah Ṭayyibah, 2014.

Al-Qurṭūbī, Syamsuddīn, *al-Jāmᶜ li Aḥkām al-Qur'ān,* Riyādh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003.

Al-Rāzī, Fakhruddīn, *Mafātīḥ al-Gaib*, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Al-Ṣabāgh, Muhammad Luṭfi, *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Ittihājāt al-Tafsīr,* Cet. III, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990.

Al-Ṣābūnī, Muhammad 'Alī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Karachi-Pakistan: Maktabah al-Busyrā, 2011.

Al-Sajāwandī, Abī Abdillāh Muhammad ibn Ṭaifūr, *Kitāb al-Waqf wa al-Ibtidā',* Cet. I, Oman: Dār al-Manāhij, 2001.

_____, *'Ilal al-Wuqūf,* Cet. II, Riyādh: Maktabah al-Rusyd, 2006.

Al-Sa'īd, Labīb, *al-Jam' al-Ṣautī al-Awwal li al-Qur'ān al-Karīm – aw- al-Muṣḥaf al-Murattal: Bawā'isuhu wa Mukhṭaṭatuhu,* Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.th.

Al-Sakhāwī, Abī al-Ḥasan 'Alam al-Dīn 'Alī bin Muhammad, *Jamāl al-Qurrā' wa Kamāl al-Aqrā'*, Cet. I, Beirut: Dār al-Ma'mūn li al-Turāṡ, 1997.

_____, *Kitāb Fatḥ al-Waṣīd fī Syarḥ al-Qaṣīd,* Beirut: Maktabah al-Rusyd, t.th.

Al-Ṣaraf, Mustafā, *al-Jadīd fī Fann al-Tajwīd*, Cet. III, t.k: Maktabah wa Tasjīlāt al-Kisā', 2003.

Al-Sindī, 'Abdul Qayyūm, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mekkah: Maktabah al-Imdādiyyah, 2001.

Al-Sijistānī, Abū Bakar Abdullāh ibn Sulaimān, *Kitāb al-Maṣāḥif,* Cet. II, Beirut: Dār al-Basyār al-Islāmiyyah, 2002.

Al-Suyūṭī, Jalāluddīn, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

_____, *al-Durr al-Manśūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'śūr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Kairo: Ḥajar li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-I'lān, 2001.

Al-Ṭaḥḥān, Ibn, *Niẓām al-Adā' fi al-Waqf wa al-Ibtidā',* Riyādh: Maktabah al-Ma'ārif, t.th.

Al-Ṭawīl, Ahmad ibn Ahmad, *Fann al-Tartīl wa 'Ulūmuhu,* Riyādh: Markaz al-Malik Faiṣal li al-Buḥūś wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1999.

Al-Ṭayyār, Musaid ibn Sulaimān, *Wuqūf al-Qur'ān wa Asaruhā fi al-Tafsīr,* Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1431 H.

Al-Z|ahabī, Syamsuddīn Abī Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uśmān, *Ma'rifah al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār,* Istanbūl: Maktabah Millat, 1995.

Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Cet. I, Riyādh: Maktabah al-Abikan, 1998.

Al-Zarkasyī, Badaruddīn Muhammad bin 'Abdillāh, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

Al-Zarqānī, Muhammad Abdul Aẓīm, *Manāhil al-'Irfan fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Alwasilah, A. Chaedar, *Linguistik Suatu Pengantar,* Bandung: Angkasa, 1987.

Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an,* Yogyakarta:

Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001.

Arifin, Tatang M., *Menyusun Rencana Penelitian,* Jakarta: Rajawali Press, 1995.

'Āsyūr, Muhammad al-Ṭāhir Ibn, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr, 1984.

Chaer, Abdul, *Linguistik Umum,* Cet. XII, Jakarta: Rineka Cipta, 2012.

_____, *Kajian Bahasa: Struktur Internal, Pemakaian, dan Pemelajaran,* Jakarta: Rineka Cipta, 2007.

Da'as, 'Izzah 'Ubaid, *Fann al-Tajwīd*, Cet. XII, t.k.: t.p. 1990.

Ḍamrah, Taufiq Ibrāhīm, *Raf'ah al-Darajāt fi Qirā'āh Ḥamzah al-Zayyāt,* Oman-Yordania: Dār 'Ammār, 2008.

Djajasudarma, T. Fatimah, *Metode Linguistik: Ancangan Metode Penelitian dan Kajian*, Cet. II, Bandung: Refika Aditama, 2006.

Fadlulloh, Muha, "Penggunaan Tanda Waqaf *al-Waqf wa al-Ibtida'* pada *Mushaf al-Quddus* (Tinjaun Resepsi)", *Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2013).

Faiz, Fahruddin, *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi,* Yogyakarta: Qalam, 2002.

Farīs, Abū al-Ḥusīn Ahmad ibn, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah,* Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Farjānī, Muhammad Rajab, *Kaifa Nata'addab ma'a al-Muṣḥaf: Kitābah, Qirā'ah, Ta'alluman, Istimā'an*, Cet. II, Kairo: Dār al-I'tishām, 1978.

Fathoni, Ahmad, *Kaidah Qirā'at Tujuh Menurut Ṭarīq Syāṭibiyyah,*

Jakarta: PTIQ, IIQ dan Darul Ulum, 2005.

Ḥabasy, Muhammad, *al-Syāmil fi al-Qirā'āt al-Mutawātirah,* Cet. I, Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭayyibah, 2001.

Hasanuddin. AF, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Ibrahim, Muhammad, *Farīdah al-Dahr fi Ta'ṣīl wa Jam' al-Qirā'āt al-'Asyr,* Kairo: Dār al-Bayān al-'Arabī, t.th.

Ibrahim, Abdurrahman ibn Ismail ibn, *Ibrāz al-Ma'ānī min Ḥirz al-Amānī fi al-Qirā'a al-Sab' li al-Syāṭibi,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t.th.

Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd,* Jakarta: Teraju, 2003.

Ismail, Nabīl ibn Muhammad Ibrahim ala, *'Ilm al-Qirā'at: Nasy'atuhu, Aṭwāruhu, Asaruhu fi al-Lugah al-'Arabiyyah*, Cet. I, Riyādh: Maktabah al-Taubah, 2000.

Ismail, Sya'bān Muhammad, *Rasm al-Muṣḥaf wa Ḍabṭuhu baina al-Tauqīf wa al-Iṣṭilāḥāt al-Ḥadīsah,* Cet. II, Mekkah: Dār al-Salām, 2001.

_____, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā'at,* Mekkah: Maktabah Sālim, 2001.

Kahīlah, M. al-Dusuqi Amīn, *Uṣūl wa Ḍawābit 'Ilm al-Qirā'āt wa 'Ulūm al-Sab'ah,* Kairo: Dār al-Salām, 2013.

Kasīr, Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Cet. I, Kairo: Maktabah Qurṭ

ūbah, 2000.

Khālawaih, Ibn, *al-Ḥujjah fi al-Qirā'āt al-Sab'*, Cet. III, Beirut: Dār al-Syurūq, 1979.

Koentjaningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat,* Jakarta: Gramedia, 1997.

Luthfi, Khabibi Muhammad, "Kajian Morfo-Semantik Kontekstual pada Ragam Perbedaan *al-Qir'at al-Sab'* dalam al-Qur'an", *Tesis,* Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2010.

Maryam, Ibn Abī, *al-Kitāb al-Mūḍah fi Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilalihā,* Cet. I, Jeddah: al-Jama'ah al-Khairiyyah, 1993.

Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur,* Yogyakarta: eLSAQ Press dan TH-Press, 2007.

Mufidah, Imroatul, "Metode Waqaf dan Ibtidā' di Pondok Pesantren al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta", *Skripsi,* Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007.

Muhaimin, "Perbedaan Tanda Waqaf dan Implikasinya terhadap Makna Qur'an", *Skripsi,* Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007.

Muhaysin, Muhammad Sālim, *al-Qirā'āt wa Asaruhā fi 'Ulūm al-'Arabiyyah*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1984.

_____, *al-Mugnī fi Taujīh al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah,* Cet. III, Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1993.

_____, *fi Riḥāb al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Jayl, 1989.

_____, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm,* Iskandariyah: Muassasah Syabāb al-Jāmi'ah, 1401 H.

_____, *al-Hādī Syarḥ Ṭayyibah al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr wa al-Kasyf'an 'Ilal al-Qirā'āt wa Taujīhihā,* Cet. I, Beirut: Dār al-Jiyl, 1997.

_____, *Muhażżab fī al-Qirā'āt al-'Asyr wa Taujīhihā min Ṭarīq Ṭayyibah al-Nasyr,* Kairo: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāṡ, 1969.

Muhammad, Ahsin Sakho dan Ramlah Dimyati, *Manba' al-Barakāt fī Sab' al-Qirā'āt*, Juz. I, Cet. I, Jakarta: IIQ Press, 2012.

Mujāhid, Ibn, *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt,* Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1972.

Muṣṭafā, Ibrahīm, dkk., *Mu'jam al-Wasiṭ,* Beirut: Dār al-Da'wah, t.th.

Parera, Jos Daniel, *Kajian Linguistik Umum Historis Komparatif dan Tipologi Struktur*, Edisi. II, Jakarta: Erlangga, 1991.

Qamḥāwī, Muhammad al-Ṣadīq, *al-Burhān fī Tajwīd al-Qur'ān*, Beirut: al-Maktabah al-Saqafiyyah, t.th.

Qutaibah, Ibn, *Ta'wīl Musykīl al-Qur'ān,* Cet. II, Kairo: Maktabah Dār li al-Turāṡ, 1973.

Romazona, Aetik, "al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Qirā'āt al-Qur'ān wa Aṡaruhumā fi al-Ma'nā", *Skripsi,* Yogyakarta: Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Ṣāfi, Mahmūd, *al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'ān wa Ṣarfihi wa Bayānihi,* Cet. III, Beirut: Dār al-Rasyid, 1995.

Ṣāleh, Abdul Karīm, *al-Waqf wa al-Ibtidā' wa Ṣillatuhumā bi al-Ma'nā fī al-Qur'ān al-Karīm,* Mesir: Dār al-Salām, 2006.

Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Soeparno, *Dasar-Dasar Linguistik Umum,* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

Sukardi (ed.), *Belajar Mudah 'Ulum al-Qur'an: Studi Khazanah Ilmu al-Qur'an,* Jakarta: Lentera, 2002.

Supriyanto, John, "Memahami Makna Hadis "*Unzila al-Qur'ān 'alā Sab'ah Aḥruf*" (Tinjauan Sosio-Historis Keragaman Qirā'āt)", *Tesis,* Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2003.

Surahmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah Dasar Metode Tehnik,* Bandung: Tarsito, 1994.

Syāhīn, Abdus Ṣabūr, *Tārīkh al-Qur'ān*, Cet. III, Kairo: Nahḍah Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Tauzī' wa al-Nasyr, 2007.

Syiblī, Abdul Fattāḥ Ismail, *Rasm al-Muṣḥaf al-'Usmānī wa Auhām al-Mustasyriqīn fi Qirā'āt al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, Cet. IV, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.

Syuhbah, Muhammad Muhammad Abū, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm,* Cet. III, Riyādh: Dār al-Liwā' li al-Tauzī' wa al-Nasyr, 1987.

Ṭawīl, al-Sayyid Rizqi, *fi 'Ulūm al-Qirā'āt: Madkhal wa Dirāsah wa Taḥqīq,* Cet. I, Mekkah: al-Maktabah al-Faḍilah, 1985.

Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia,* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Upe, Ambo dan Amsid, *Asas-asas Multiple Research,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.

'Uśmān, Ḥusnī Syaikh, *Ḥaqq al-Tilāwah,* Cet. XII, Jeddah: Dār al-Manārah, 1988.

Verhaar, J. W. M., *Asas-asas Linguistik Umum,* Yogyakarta: Gadjah

Mada University Press, 1996.

Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan,* Yogyakarta: LKiS, 2003.

Yāqūt, Maḥmūd Sulaimān, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm*, Iskandariyah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, t.th.

Zainuddin, *Pengetahuan Kebahasaan: Pengantar Linguistik Umum,* Surabaya: Usaha Nasional, 1985.

Zayan, Abdul Ḥākim Ahmad Abū, *al-S|umur al-Jāniyy bi Bayān Uṣul Riwāyah Qālūn 'an Nāfi' al-Madanī,* Libya: Dār wa Maktabah Ibn Ḥamūdah, 2004.

Artikel dan Makalah

Al-'Alānī, Muhammad al-Ḥabīb, "Maqayīs Ibn Mujāhid fi Ikhtiyār al-Qurrā' al-Sab'ah", *Makalah Seminar Internasional I: al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī 'Ālam al-Islāmīy,* Maroko, 2013.

Al-Jamal, Abdurrahman, "Aṡar Ikhtilāf al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fi al-Waqf wa al-Ibtidā' fi Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla", dalam *Majallah Jāmi'ah al-Najāh li al-Abḥās (al-'Ulūm al-Insāniyyah)*, Vol. 18, No. 1, 2004.

Arifin, Zainal, "Mengenal Mushaf al-Qur'an Standar Indonesia", *Jurnal Suhuf*, Vol. IV, No. 1, 2011.

Badruddin, Ahmad, "*Waqf* dan *Ibtidā'* dalam Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah: Pengaruhnya Terhadap Penafsiran", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 6, No. 1, 2013.

Hashim, Nurulhuda binte Mohd dan Abd Rauf bin Hassan, "Influence of Arabic Language toward Rules of Waqaf: Study on Verse 25, 26 and 85 of Surah Al-Baqarah", dalam

International Journal on Quranic Research (IJQR) University of Malaya, Malaysia, Vol. 3, No. 4, Juni 2013.

Saefullah, Asep, "Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf" *Jurnal Suhuf*, Vol. I, No. 1, 2008.

Sidqi, Abdul Aziz, "Perkembangan Mushaf, Terjemahan, dan Tafsir Al-Qur'an di lndonesia", *Makalah Lokakarya Penerbit Al-Qur'an,* Cikarang, 29-31 Maret 2011.

Sudrajat, Enang, "Kinerja Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an", *Jurnal Suhuf*, Vol. 1, No. 1, 2008.

Yunardi, Badri, "Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia", *Jurnal Lektur,* Vol. III, No. 2, 2005.

LAMPIRAN

A. Lampiran Redaksi Lengkap Ayat-ayat yang Terjadi Perbedaan *al-Waqf* dan *al-Ibtidā'* di Tengah Ayat:

1. **QS. al-Baqarah [2]: 119**

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

2. **QS. al-Baqarah [2]: 125**

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

3. **QS. al-Baqarah [2]: 165**

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ

4. **QS. al-Baqarah [2]: 271**

إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ

وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

5. **QS. Āli Imrān [3]: 36**

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

6. **QS. al-An'ām [6]: 109**

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ

7. **QS. al-A'rāf [7]: 26**

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

8. **QS. Yūnus [10]: 23**

فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

9. **QS. Hūd [11]: 71**

وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ

10. **QS. al-Naḥl [16]: 12**

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

11. **QS. Maryam [19]: 34**

ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ

12. **QS. al-Ḥajj [22]: 25**

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ

13. **QS. al-Naml [27]: 51**

فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ

14. **QS. al-Ṭūr [52]: 28**

إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ

15. **QS. al-Naba' [78]: 37**

رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا

B. Lampiran Redaksi Lengkap Ayat-ayat yang Terjadi Perbedaan *al-Waqf* dan *al-Ibtidā'* di Akhir Ayat:

1. **QS. al-Baqarah [2]: 139-140**

قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ (٣٩)

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٤٠)

2. **QS. Ibrāhīm [14]: 1-2**

الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (١)

اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (٢)

3. **QS. al-Mu'minūn [23]: 91-92**

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (٩١)

عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (٩٢)

4. **QS. al-Nūr [24]: 36-37**

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ (٣٦)

رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ (٣٧)

5. **QS. al-Furqān [25]: 68-69**

وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨)

يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩)

6. **QS. Yāsīn [36]: 4-5**

عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٤) تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (٥)

7. **QS. al-Ṣāffāt [37]: 125-126**

أَتَدْعُونَ بَعْلا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ (١٢٥) اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ (١٢٦)

8. **QS. al-Dukhān [44]: 6-7**

رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٦) رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (٧)

9. **QS. al-Ma'ārij [70]: 15-16**

كَلا إِنَّهَا لَظَى (١٥) نَزَّاعَةً لِلشَّوَى (١٦)

10. **QS. 'Abasa [80]: 24-25**

فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (٢٥)

11. **QS. al-Lahab [111]: 3-4**

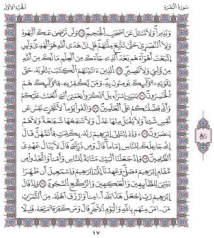
سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (٣) وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (٤)

C. Lampiran Mushaf-mushaf Qirā'āt yang Diteliti:

Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah Wafq Riwāyah Warasy 'an al-Imām Nāfi' (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1431 H)

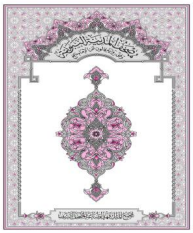
(cover depan)

(contoh salah satu halaman)



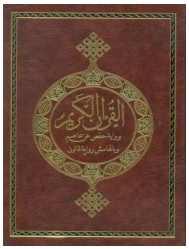
Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyyah Wafq Riwāyah Qālūn 'an al-Imām Nāfi' (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1431 H)

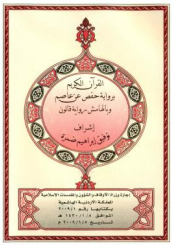
(sampul depan)

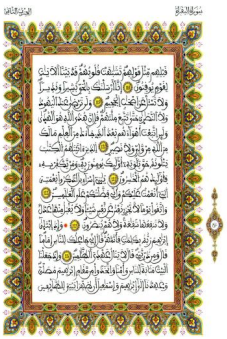


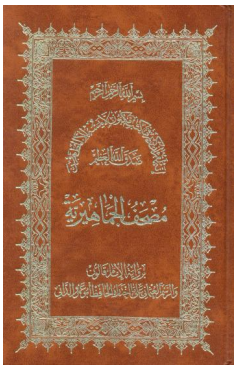
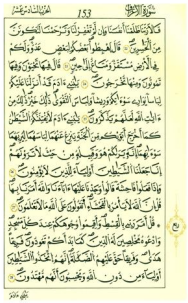
(contoh salah satu halaman)

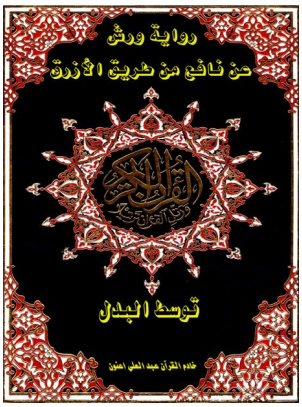
Muṣḥaf al-Qur'ān al-Karīm bi Riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim wa bi al-Hamasy Riwāyah Qālūn, Cet. I (Oman-Yordania: Dār al-Fikr, 1430 H/ 2009 M).

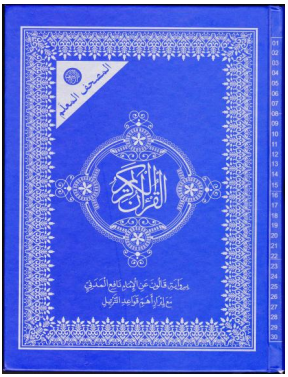


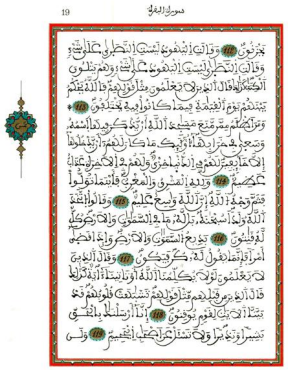


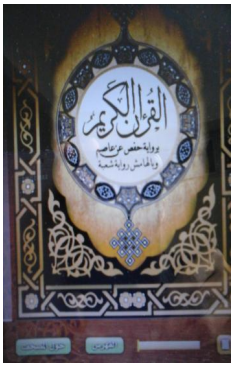
Al-Muṣḥaf al-Ḥasanī al-Syarīf bi Riwāyah Warasy (Cetakan Maroko, 1417 H)		
		

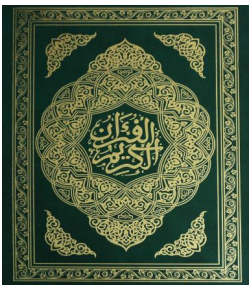
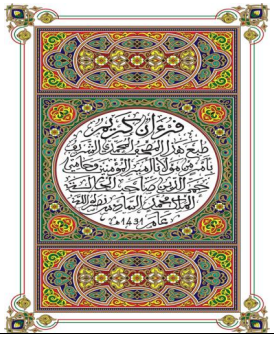
Muṣḥaf al-Jamāhiriyyah bi Riwāyah al-Imām Qālūn wa al-Rasm al-'Uṡmānī 'alā mā Ikhtār Abū 'Amr al-Dānī, Cet. II (Libya: Jam'iyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah, 1989)		
		

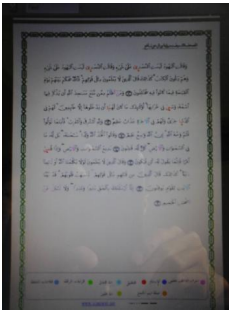
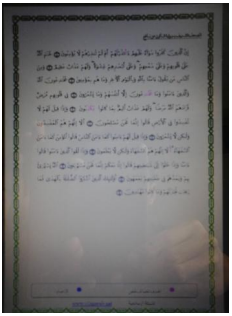
Muṣḥaf bi Riwāyah Warasy 'an Nāfi' min Ṭarīq al-Azraq yang ditulis oleh Abd al-'Alī A'nūn (Madinah)	
	

Al-Muṣḥaf al-Mu'allim bi Riwāyah Qālūn 'an al-Imām Nāfi' al-Madanī ma'a Ibrāz Ahamm Qawā'id al-Tartīl (Tunisia: Hannibal li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', t.th)	
	(halaman isi tidak bisa ditampilkan)

Al-Muṣḥaf al-Qur'ān al-Karīm bi Riwāyah Warasy bi al-Khaṭṭ al-Maghribī, Cet. I (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1349 H/ 1969 M)	
	

Al-Mamlakah al-Urdūniyyah al-Hāsyimiyyah, *al-Mushaf al-Qur'ān al-Karīm bi Riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim wa bi al-Hāmasy Riwāyah Syu'bah,* Cet. I (Oman-Yordania: t.p, 2009).		
		

Al-Mamlakah al-Maghribiyyah, al-muṣḥaf al-muhammadiy al-syarīf bi riwāyah Warasy, Cet. III (Maroko: Muassasah Muhammad al-Sādis li Nasyr al-Muṣḥaf al-Syarīf, 2012)	
	
	

Mushaf-Mushaf Cetakan al-Syabkah al-Islamiyyah (www.islamweb.net)		
Riwāyah Warasy	*Riwāyah Qālūn*	*Riwāyah Syu'bah*
		

BIODATA PENULIS

Najib Irsyadi, anak ke-8 dari pasangan H. Jailani Utun, BA., dan Hj. Mawarti, lahir pada 16 Desember 1990 di Desa Cangkering, Kecamatan Amuntai Selatan, Kabupaten Hulu Sungai Utara. Pendidikan formal yang ia tempuh berawal dari MIN Simpang Empat (1997-2003), MTs Normal Islam Putera Rasyidiyah Khalidiyah Amuntai (2003-2006), MA (Keagamaan) Normal Islam Putera Rasyidiyah Khalidiyah, Amuntai (2006-2009), Pendidikan S1 Jurusan Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2009-2012), dan jenjang pendidikan S2 Konsentrasi al-Qur'an dan Hadis, Program Studi Agama dan Filsafat, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2013-2015). Sedangkan pendidikan informal yang pernah ditempuh, di antaranya Pondok Tahfidz al-Qur'an "Ar-Raudhah" Amuntai, dan Program Ma'had 'Aly PP. Aji Mahasiswa Al-Muhsin, Krapyak, DIY.

Pengalaman kerja yang pernah dijalani, yaitu Ketua Perpustakaan STAI Al-Muhsin Yogyakarta (2011), Pengajar Madrasah Aliyah NIPA Rakha (2012-2013), Pengajar dan Pembina Tahfizh al-Qur'an "Ar-Raudhah" Amuntai (2007-2013), Pengajar dan Pengurus Rumah Tahfizh Al-Banjary dan RTQ

Hidayatun Najah (2017-sekarang), serta sebagai Dosen Tetap di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin (2017-sekarang).

Sosok yang banyak mengabdikan waktu dan dirinya untuk al-Qur'an ini juga pernah mendapatkan penghargaan dan prestasi dalam berbagai bidang. Tercatat sebagai pernah dipilih sebagai *The Best Graduate*, Wisudawan Terbaik dan Tercepat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Periode I TA. 2012/2013, Juara II cabang MHQ 30 Juz, STQ Tingkat Prov. Kalimantan Selatan, 2009, dan Juara I cabang 30 Juz+Tafsir Bahasa Arab, STQ Tingkat Prov. Kalimantan Selatan, 2013.

Beberapa karya ilmiah yang pernah ditulisnya, seperti Penafsiran Muhammad Ahmad Khalafallah dalam Kitab *al-Fann al-Qaṣaṣī fi al-Qur'ān al-Karīm,* (Skripsi, 2012), Tradisi *Ṣalat al-Ḥifẓi* bagi Penghafal al-Qur'an di Ponpes Raudhah Tahfizh al-Qur'an "Baitul Azhar" Amuntai, Kalsel (Jurnal Esensia, Vol. XV, No. 1, April 2014), Ragam *Qirā'āt* dan Pengaruhnya Terhadap *al-Waqf wa al-Ibtidā'* (Analisis Perbandingan Qira'at 'Asim dan Nafi') (Jurnal Suhuf, 2019), Penafsiran Muhammad al-Madani tentang Masyarakat Ideal dalam *al-Mujtama' al-Misali Kama Tunazzimuhu Surah al-Nisa'* (Prosiding Simposium Nasional Integrasi Ilmu al-Qur'an-Hadis dan Ilmu Sosial-Humaniora, 2017), Perkembangan Literatur Kajian Tafsir al-Qur'an di UIN Antasari Banjarmasin 2008-2018 (Penelitian Litapdimas 2019).

Di sela-sela kesibukan mengajar di kampus, penulis juga aktif mengisi pengajian dan majelis taklim di Banjarmasin, menjadi khatib Jum'at dan hari raya, serta mengisi program siaran Religi kerjasama RRI Pro-2 Banjarmasin dengan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin.

Hingga sekarang, penulis bersama isteri tercinta, Hajar Musyarrafah, telah dikarunia 1 orang anak perempuan, Shofura Qonita (13 Januari 2017). Alamat rumah berada di Jalan Pramuka Komplek. Semanda Jalur 6 Perum. Pondok Al-Banjari G/6 Kelurahan Sei. Lulut Banjarmasin, serta bisa dihubungi via e-mail najibirsyad@uin-antasari.ac.id

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
نهضة العلم
تحفيظ القرآن الكريم

UIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ANTASARI
BANJARMASIN

PENGARUH
RAGAM QIRĀ'ĀT
terhadap

AL-WAQF
WA AL-IBTIDĀ'

DAN IMPLIKASINYA DALAM PENAFSIRAN

Secara garis besar, buku ini berupaya untuk melihat bagaimana sebenarnya pengaruh ragam *qirā'āt,* khususnya qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi', terhadap perbedaan *al-waqf* dan *al-ibtidā'* di dalam mushaf al-Qur'an, serta implikasinya dalam penafsiran ayat, berdasarkan tinjauan tata linguistik Arab dan penafsiran ayat. Tidak hanya itu, buku ini juga berusaha menganalisis dan mengkritisi serta memberikan tawaran rekonstruktif terhadap tanda waqaf dalam mushaf-mushaf qirā'āt 'Āṣim dan Nāfi' yang banyak berkembang dewasa ini, kaitannya dengan kajian di atas. Hal ini dilatarbelakangi atas pengamatan terhadap tanda-tanda waqaf yang terdapat dalam mushaf-mushaf kedua qirā'āt tersebut, yang dinilai masih ada 'kerancuan'. Sebab, sebagian ditemukan ada yang melakukan duplikasi dari mushaf qirā'āt lain, sebagian mushaf qirā'āt lainnya hanya meletakkan simbol tertentu dalam mushaf tersebut.

ISBN 978-602-0828-96-1

9 786020 828961